Discusión sobre el pecado

GEORGES BATAILLE

DANIÉLOU, HYPPOLITE, KLOSSOWSKI, SARTRE

Traducción: Américo Cristófalo y Hugo Savino

BIBLIOTECA
Paradiso

DISCUSIÓN SOBRE EL PECADO

Discusión sobre el pecado

GEORGES BATAILLE

Prólogo
AMÉRICO CRISTÓFALO

Posfacio
JEAN-MICHEL VAPPEREAU

Paradiso

Bataille, Georges
Discusión sobre el pecado - 1a ed. - Buenos Aires : Paradiso, 2005.
120 p. ; 20x14 cm.
Traducido por: Hugo Savino, Américo Cristófalo
ISBN 987-9409-49-3

1. Ensayo Francés. I. Americo Cristófalo, Hugo Savino, trad. II. Título
CDD 844

Título original: *Dicussion sur le péché*
extraido de *La Somme Athéologique* Tome II - Annexes
Œuvres Complètes VI
© Editions Gallimard, 1973

Traducción: Américo Cristófalo y Hugo Savino

Realizado con el apoyo del Fondo de Cultura B.A.
de la Secretaría de Cultura del G.C.B.A.

Diseño: Adriana Yoel
Ilustración de Tapa: Luca Signorelli, *Los condenados* (detalle),
Capilla de San Brizio, Orvieto.

De esta edición:
© Paradiso ediciones, 2005
Fco. Acuña de Figueroa 786, 1180 Buenos Aires
www.paradisoediciones.com.ar

ISBN: 987-9409-49-3
1° edición: 1000 ejemplares
Hecho el depósito que indica la ley 11.723
Este libro se terminó de imprimir en el mes de junio de 2005,
en Gráfica M.P.S. S.R.L., Buenos Aires - República Argentina

Prólogo

"Y qué más, qué más/ (...) la cosa capital (...) el espectáculo del inmortal pecado" ("El viaje", *Las flores del mal*). Bataille habla para el aburrimiento moderno, que llama cristiano. Habla del pecado para la moral de la decadencia que es la moral del progreso, el mismo antagonista que tuvo Baudelaire, a excepción del ritmo con que Baudelaire se presenta católico frente a ella, donde Bataille se pronuncia sin Dios. El tedio de la vida aplastada por el aliento que se consagra a supervisarla, y que la juzga, castigándola, premiándola según se ajuste en mejores o peores términos al cumplimiento del porvenir ideal. La vida, y el ideal. La vida que en su movimiento compromete un impulso inevitable de exceso y derroche de fuerzas, y una inevitable retracción, un agotamiento que quiere conservar, acumular. Y también habla Bataille para el alma bella, el libre de culpa, libre de relación y angustia del deseo. El *filósofo*, la palabra sometida a abstracción, una esterilidad apresurada que no quiere voz para la experiencia, porque improvisa la seriedad general del concepto por sobre la materia, sobre la encarnación de los hechos, la historia; una premura limitada a la higiene de la idea, del proyecto, del aplazamiento de la vida en la idea, confortable examen, metafísica de facultades. Y habla con esa voz ya aislada, arrancada, la voz de la intimidad sin cesar insopor-

table al topo, la voz que lee Mandelstam en Dante contra los especialistas en Dante: "Dante es un pobre hombre. En el fondo del alma es un plebeyo de vieja cepa romana (...) Hay que ser un topo para no darse cuenta de que a todo lo largo de la *Divina Comedia*, Dante ignora cómo comportarse, que no sabe ni cómo caminar, ni qué decir ni cómo saludar. No invento nada, me remito a las confesiones de Alighieri diseminadas en la *Divina Comedia* (...) Lo que confiere al poema todo su encanto, toda su fuerza dramática (...) es la inquietud secreta, la torpeza confusa y dolorosa que se adhiere a este hombre desprovisto de certezas (...) incapaz de sacar provecho de su experiencia íntima y de objetivarla en términos de etiqueta social, hombre torturado, hombre acosado." De entrada, Bataille en la *Comedia*.

En este régimen, en esta celebración de amistad inmanente, que despeja enseguida la tosquedad teórica, se puede leer también el libro de Bataille, en tres actos, junto con este anexo sobre el pecado, ya enteramente teatral: "La Summa Ateológica", *El culpable*, *La experiencia interior* y el *Sobre Nietzsche*. Nietzsche en el lugar de Virgilio, el amigo que lleva a Bataille en el diario de los círculos bajos y la guerra; y Beatriz, la experiencia, la experiencia que para ser dicha requiere otro crucificado "de la Roma en que Cristo es un romano" (Purgatorio, XXXII): "tú escribe –dice Beatriz en la entrada del Cielo– y como si fueran mías, dedica estas palabras a los vivos, cuyo vivir es correr hacia la muerte, y acuérdate, cuando escribas, de no velar la planta que viste y que dos veces robaron aquí arriba".

Lee bien Sartre cuando denuncia *La experiencia interior* como un género nuevo del ensayo francés: "el ensayo mártir".

En "Un nuevo místico", que es de diciembre de 1943, cuatro meses antes de la discusión sobre el pecado, Sartre se aplica muy especialmente a distinguir entre la forma tranquila del oficio, la forma de moderada racionalidad, que comunica provechosamente, que representa un bien para la inteligencia y el obrar del lector, de esta otra forma, la voz en la intimidad, la política del yo expuesto a la experiencia, exigido por ella, y gastándose, sacrificándose en ella y por ella. No le gusta a Sartre esta vía sacrificial de la lengua de intercambio. Entre la profesión literaria y la literatura, que para Bataille consiste en mancharse y manchar las palabras, arrancarlas, llevarlas al límite del servilismo de los medios y los fines, Sartre elige la presunta elegancia de la profesión. Le molestan los jadeos, el exhibicionismo y la promiscuidad que apuntan según él a destruir la literatura, le exige períodos equilibrados, cree que "el nuevo místico" odia el lenguaje. No admite, en la filosofía, las pasiones de lenguaje requeridas por la experiencia: no acepta el llamado de Beatriz. Si el lenguaje es empresa, proyecto, finalidad, la literatura de la experiencia no puede consagrarse sino a la puesta en escena de un drama, el círculo vicioso de los límites y la extensión de las palabras, un *pathos retórico*, si pudiera decirse. Cuando Bataille dice *experiencia* nombra una lengua que está en duelo, manchada y manchándose por el duelo. La "experiencia interior" es un modo de hablar. Una densidad de foco: no el concepto blando del tiempo, la presencia carnal del tiempo, esa potencia de traducción, amenazada en todos los planos por lo imposible. Una lengua del otro, hecha de alteraciones, de transiciones violentas, de heterogeneidades. Una lengua irregular. Bataille escribe en *ars dictandi*, el arte de hacer hablar una escritura, de componer el pasaje de la voz a lo

escrito. Reclamadas por esa intimidad, las palabras se recortan entre los ruidos del tiempo, el discurso cerrado: la escolástica, las proposiciones humanistas o ilustradas de conocimiento, la norma metafísica. Las palabras caídas en acto, por encima, y asomadas como están a la creencia técnica de saber. Es el cuerpo que obsesiona la escritura: la lengua de la experiencia en Bataille es una comedia erótica, el divorcio entre el amor y el saber. Es la puesta a prueba, por el lenguaje, del movimiento que va de una presencia a una ausencia, del destello de *kairós* al tiempo sucesivo, a la duración de una cosa seguida de otra, que es *kronos*. Dos temporalidades: de la experiencia a la crónica de una voz herida en el deseo. De la discontinuidad del acontecimiento en el verbo a la novela. Crónica, pero crónica de inaccesibilidad de lo que enfrenta. Para situarnos: éste es el duelo. La filosofía, un paso más allá, pierde para Bataille el lazo dramático que habla en la experiencia, como se llame: nada o la sombra de Dios. Es el modo en que Bataille decide hablar con Nietzsche, delante de un antagonista común: el espíritu sistemático. Fuerza dramática de lo que no puede decirse y quiere ser dicho. En esta fuerza acepto ponerme en juego; acepto, a condición de que el objeto de mi compromiso no reduzca los términos a servilismo. "El lenguaje falta porque el lenguaje está hecho de proposiciones que hacen intervenir identidades, y a partir del momento en que, a causa del excedente de las sumas destinadas a gastarse, uno está obligado, para ganar, a no gastar más, a no gastar por gastar, ya no puede uno sostenerse en el plano de la identidad. Se está obligado a abrir las nociones más allá de ellas mismas (...) En conjunto, y de una manera muy general, aquellos a los que dirijo mis esfuerzos son seres abiertos..." (Bataille, *Discusión sobre el pecado*).

Klossowski lleva esta apertura de las nociones al terreno de la simulación. Sartre ve fracasar ahí el sentido de la crítica, y concluye "Un nuevo místico" indicando en Bataille un caso psicoanalítico: "...él es para mí como un loco (...) la crítica literaria encuentra aquí sus límites; lo demás es asunto del psicoanálisis". Ahí donde el espíritu sistemático fracasa se abren los números de la locura, la murmuración, la sospecha de locura. Pero la aventura de Bataille, forzar el lenguaje, llevarlo al exceso, al límite de sopor de la empresa, del proyecto, y probar después su repliegue, la prioridad teatral de esa comedia amorosa, es lo que el psicoanálisis arroja a un conflicto oscuro, resbaladizo y nunca resuelto con la literatura. Justo ese resto. La experiencia de Bataille es la experiencia mística pero libre de vínculo religioso, de un extremo a otro. Una presencia que no es en nada distinta de una ausencia. No puede tener su principio ni en el dogma, ni en el saber. No se somete a ningún fin más que a ella misma. Desnudez que no suplica, ateológica, la nada de la experiencia, negatividad que encuentra en el pecado su piedra de toque, la puesta en comunicación del ser con la herida de lo sagrado. El pecado: la sombra de Dios. La tensión que propone Bataille: una disposición dramática como salida del ser cerrado. De ahí el factor cómico –la inmediatez, la caída–, y la risa que devuelve su recusación a la suerte, a la naturaleza que pone por delante la anomalía. "Faltaría lo esencial si no hablase del pecado. ¿Quién no ha visto que, al plantear el sacrificio, he planteado el pecado? El pecado es el sacrificio; la comunicación es el pecado." (Bataille, *El culpable*).

Pero como en el sacrificio, que pone al descubierto el rasgo grave, el rasgo trágico del consumo ("no poder vivir más que a condición de matar, de destruir, de absorber"), mientras

hablo, no puedo dejar de situar la expiación que compromete esta lengua, y reduzco la experiencia a conocimiento, a representación; paso de la moral de la cima a la moral de la decadencia. El sacrificio y el éxtasis se vinculan perpetuando el horror: no se trata de un proyecto más de emancipación, un programa conciliar, una medicina de salvación, como espera la moral de la decadencia. Lo que interesa el proyecto –en el sentido médico de órgano interesado– son los resultados, lo que deja testimonio de valor en el sacrificio es el acto mismo, aquello que concentra todo en el acontecimiento. El *pecado* de Bataille no es así un instrumento dedicado (a poner en movimiento, por ejemplo, las gracias y virtudes de la salvación), es el fondo imposible, la puesta al desnudo de la "ilusión de conocer y poseer": el teatro cómico y trágico, la angustia de lo que se agita en el tiempo poniéndose en juego, en comunicación: el pecado es ahí lo que no puede mantenerse en el confort de producir efectos de una causa orientada. El único valor moral de Bataille es este ponerse en juego (la desenvoltura de que habla en esta discusión), donde la única autoridad es la experiencia. La moral vulgar, la moral que marcha hacia una prueba de méritos, la supervisación, se sitúa en el orden de los fines: "el bien del ser realizándose en el tiempo por venir" (lógica común a las grandes soluciones políticas modernas: el horizonte de la paz perpetua, concentracionaria o liberal), las causas útiles: mejorar la ciudad, restablecer a futuro la armonía, el equilibrio anterior a la historia, el idilio sin caída. Bataille no quiere ser para la impureza del otro una irreprochable integridad. La filosofía, el dogma, la psicología tramitan mal esta irregularidad de lenguaje, esta alegría, esta angustia sin escapatoria, que se retrae y excede según la soberanía de la suerte, y

decretan la enfermedad Bataille, el síntoma, el error Bataille. El absurdo de la seriedad del método. Porque para salir del campo de la "bella literatura" el lenguaje necesita dramatizarse, necesita violentarse, de la posesión a la pérdida, de la continuidad a la discontinuidad, de la cima a la decadencia, y lejos de "los pies pesados de la filosofía". Bataille es razonable: no se derrama en el romanticismo de la idea, no se extravía en la fijeza de las formas. La naturaleza, en la mirada humanista, iluminista o romántica, está sujeta a perfectibilidad, y Bataille mira lo irreparable, lo que ya no tiene aspiraciones de redención, la cosa capital. "Hago del lenguaje –escribe Nietzsche– un uso clásico". Rigor clásico que toma su fuerza de *la parte maldita*, la parte que se abre a la corriente de la vida consumiéndose; una austera sobriedad en la embriaguez –difícil moral, rigor clásico–, un no-saber dirigido por la muerte.

El concepto, el conocimiento, se fijan al ser cerrado, la comedia del pecado nombra la pérdida de identidad; "sólo en la ficción de lo idéntico el bien y el mal son discernibles". Sacrificio y pecado se comunican por la emoción de un desgarro, por esa herida del deseo juegan la integridad. "Me abro a la comunicación arruinando la integridad del ser en mí, y accedo a la cima moral." El pasaje del sacrificio al ritual de la misa abre una vía espiritual que declinaría la experiencia. Y Bataille habla de ese malestar: la representación. "La naturaleza humana no puede rechazar la preocupación por el futuro (...) el hecho mismo de hablar de una moral de la cima ya pertenece a la moral de la decadencia." Los argumentos de Sartre, que rechazan la paradoja, se conforman con apuntar la obviedad moral de este círculo vicioso: dar con palabras un más allá del lenguaje.

Pero la *discusión sobre el pecado* exige también ella una teatralidad de voces, la calidad de las voces implicadas ("Yo soy el único que en Rusia trabaja con la voz, pero a mi alrededor, la chusma escribe". Mandelstam). El 5 de marzo de 1944, en casa de Marcel Moré, Bataille lee la segunda parte de *Sobre Nietzsche*, "La cima y la decadencia". La tercera parte del libro, fechada entre febrero y agosto de 1944, está escrita por fragmentos y en forma de *diario*, en ritmo de conversación. "A consecuencia de los bombardeos de ayer, la comunicación con París parece interrumpida. Ahora la mala suerte me alcanza por todos lados. Carezco de recursos."

"Lo que Nietzsche advirtió: la falsedad de los predicadores que dicen *haz esto o aquello*."

"Rogocijado, me imagino un acuerdo con K: la alegría, el vacío incluso (libre de fines), transparente, a la altura del imposible."

"Me falta imaginación. Las carnicerías, los incendios, el horror: esto es según parece lo que nos reservan las próximas semanas". Anotaciones, frases sueltas del *diario* que Bataille escribe con Nietzsche, citándolo.

En casa de Moré están entre otros: Blanchot, Leiris, Camus, Klossowski, Daniélou, Hyppolite, Gandillac, Merleau Ponty, Paulhan, Adamov, Simone de Beauvoir y Sartre. No todos hablan. Klossowski abre la sesión leyendo una reseña de "La cima y la decadencia". Vieja discusión francesa, Rousseau, la filosofía en el tocador, de Maistre, aplicándose en *San Petersburgo* a los rasgos del sacrificio y el pecado, una rivalidad que rechaza la excitación confiada en la Enciclopedia y el delirio imperial de las masas napoleónicas, Balzac en la *Comedia*, Baudelaire en el *spleen*, y más atrás Bossuet y Pascal

que llamaba "nuevos místicos" a los jesuitas, como Sartre, aunque Sartre compara a Pascal con Bataille. Ahora, por detrás, los ruidos de la ocupación y la guerra, las ruinas del espíritu europeo moderno, "la carnicería y los incendios". Klossowski acompaña a Bataille en los primeros tramos de la discusión, después va atenuándose. El debate se distribuye. De un lado, los cristianos, Daniélou, el jesuita, que comparte con Bataille el rechazo a la debilidad del moralismo y el horror del mundo cerrado, define el pecado por falta de coraje para enfrentar el desierto, una vía inferior de acceso a lo sagrado, el pecado como impotencia, Daniélou no se presenta demasiado lejos de Bataille, enlaza la gracia y el pecado, porque en la gracia como en el pecado se extinguen la suficiencia, el espíritu de posesión; y los otros, Burgelin y Maydieu, en el protestantismo y el cristianismo social, ya más lejos, oponen el pecado a la gracia y a la realización, la buena obra, y discuten el valor cristiano de la experiencia mística. Del otro lado, la filosofía. Sartre, haciendo evidente el error lógico de buscar un más allá moral que cede sin embargo a nuevas atribuciones de valor, y Jean Hyppolite, situando la discusión en la tradición hegeliana, en la desesperación de la síntesis, interrogándose tanto acerca de los límites del uso que Bataille hace de la nada como de una salida, en la acción, al antagonismo de la cima y la decadencia. Bataille responde, solo, a todos. La voz de Bataille: "Lo que más me sorprende en la discusión es el tono de voz de Bataille (...) es muy raro oír en nuestros días a un hombre que hable con una entonación verdaderamente propia, que traduzca una experiencia personal". Inevitables asperezas: "la moral no debe atormentarlo demasiado cuando usted hace el pecado (...) le resulta fácil que la falta recaiga en el lenguaje", Sartre a Bataille;

"usted peca por exageración en el sentido lógico", Bataille a Sartre. Bataille acusado: "Es evidente que ofrezco un flanco para esta acusación. Es culpa mía". La discusión pasa hacia el final por una evocación de Gandillac: la amistad. Y hay un último diálogo acerca de la risa de Nietzsche en el período de Turín. De fondo, la masacre, hay que salir al mundo de la eficacia, de la práctica; las ruinas afuera, los amigos y enemigos reales. El tedio, la reducción a cosa que no ha cesado. La acumulación desmesurada de eficacia, "bajo cuya catástrofe vivimos", está ahí para interrumpir la discusión, para diluirla. Pero Bataille, entre los contemporáneos, prueba que se puede llegar lejos cuando se trata de considerar la soberanía de la experiencia: en la turbación erótica, en la obscenidad, en la risa y las lágrimas de la comedia del pecador, en la comedia del bufón. Del período Turín: "Conozco mi suerte (...) tengo un miedo espantoso de que algún día se me declare *santo*, se adivinará la razón por la que publico este libro *antes*, tiende a evitar que se cometan abusos conmigo. No quiero ser un santo, prefiero ser un bufón. Quizá yo sea un bufón". (Nietzsche, *Ecce Homo*). Ahí está el hombre, quedan entonces por interrogar las relaciones entre el santo y el bufón.

La *Discussion sur le péché* fue incluida en *Œuvres Complètes* (Gallimard, París, 1970-1988) como anexo de la "Summa Ateológica", Vol. VI. Agradezco a Hugo Savino el haberme puesto en relación con este texto hace ya unos años. La traducción que emprendimos tuvo que plantearse la dificultad adicional de llevar los enunciados de las voces a texto escrito.

Américo Cristófalo

DISCUSIÓN SOBRE EL PECADO

Georges Bataille define su posición sobre el tema del pecado frente a un auditorio conformado por cristianos y no cristianos en casa de M. Moré, (sesión del 5 de marzo de 1944), dando una conferencia que luego fue impresa en su libro Sobre Nietzsche, *aunque con algunas modificaciones, tal como lo indica la siguiente carta:*

Querido amigo[1],

No sé si alguna vez le dije algo de esto: la parte del *Sobre Nietzsche* llamada "La Cima y la Decadencia" es precisamente el texto que expuse en lo de Marcel Moré, pero algo modificado. En principio me limité a cambiar un poco la forma y a desarrollar algunos pasajes. Tuve en cuenta una dificultad que apareció durante la discusión. Introduje en el texto impreso la idea de la nada del tedio, que no había formulado en lo de Moré más que durante la discusión en respuesta a Jean Paul Sartre. El lector del *Sobre Niezstche* que se remi-

1 Se ignora a qué miembro de la redacción de *Dieu Vivant** se dirige esta carta.

**Cahiers Dieu Vivant*: revista cristiana, de filosofía, de orientación apocalíptica, opuesta a *Esprit;* rechazaba el progreso y el cristianismo social. Fue fundada en 1945 por Marcel Moré y Louis Massignon. En su comité de dirección participaron: Maurice de Gandillac, Louis Massignon y

tiera al texto publicado por usted podría desorientarse si no fuera advertido.

De todos modos, estos cambios apenas tienen una importancia secundaria, no afectan lo esencial de un texto en el que intenté ir hasta el fondo de las cosas. Todavía hoy me quiero imaginar socavando el fundamento de la moral vulgar, y lo quise hacer expresamente sobre aquellos que cargaron con el fardo de esta moral, que le dieron un sentido de desasosiego, y cuyo desasosiego litiga conmigo contra esa moral. No sabría cómo insistir más: "queremos ser los herederos de la meditación y de la penetración cristiana... dejar atrás todo cristianismo por medio de un *hipercristianismo* y no conformarnos con deshacernos de él". Lo que Niezstche afirmaba, lo afirmo yo después de él sin cambios.

Al respecto, lamento haberme expresado de manera bastante torpe en la discusión. En verdad estoy muy de acuerdo con Hyppolite. Si uso la palabra pecado, no es para simplificar. Incluso, a mi modo de ver, carece de interés plantear el problema moral de otra manera que no sea a partir de la experiencia histórica. Tengo necesidad, en efecto, "de aquello que la noción de pecado tiene de infinito". Lo que me conmueve en materia de moral es el temblor vivido por hom-

---

Marcel Moré, su secretario de redacción fue Pierre Leiris, y el comité de lectura estuvo integrado por Jean Hyppolite, Vladimir Lossky y Gabriel Marcel.

Este coloquio en el departamento de Moré fue una de las numerosas reuniones que precedieron a la formación de la revista, hasta 1955 fue lugar habitual de encuentro de intelectuales como Maurice de Gandillac, Georges Bataille, Jean-Paul Sartre, Pierre Klossowski, Jean Daniélou, Maurice Blanchot, Jean Wahl, Raymond Queneau, Michel Leiris, Marie-Madeleine Davy, Gurvitch, Hyppolite y Althusser.

bres que tuvieron que ir hasta el final. Y no una experiencia bien lograda de universitario.

De lo contrario, ¿cómo habría podido darme cuenta, al término de la ascensión hacia el bien, de la fatalidad de un crimen?

Creo que la hostilidad dura se sostiene yendo hasta el final de la comprensión. Algo que hasta aquí casi no se hizo.

Amigablemente suyo,

Georges Bataille

P. D.: Quizás esto le interese: un *surrealista* (Jean Maquet) adopta hoy, en *Troisième convoi*, una actitud cercana a la mía, haciendo jusiticia al cristianismo de una manera totalmente hostil.

Presentes en la sesión: los señores Adamov, Blanchot, Bolin, Mademoiselle Beauvoir, los señores Bruno, Burgelin, Camus, Couturier, los padres Daniélou, Dubarle, los señores de Gandillac, Hyppolite, Klossowski, Lahaye, Leiris, Lescure, Madaule, Marcel, Massignon, el padre Maydieu, los señores Merleau-Ponty, Moré, Mounir Hafez, Paulhan, Prévost, Sartre, etc.

A continuación, los siguientes textos: 1° el extracto de las tesis fundamentales de la conferencia de G. Bataille, por Pierre Klossowski; 2° una exposición del padre Daniélou; 3° el debate entre los presentes.

I. EXTRACTO DE LAS TESIS FUNDAMENTALES DE BATAILLE[2]
por Pierre Klossowski

(*Introducción*) Las cuestiones que introdujo Bataille abarcan "el bien y el mal en sus relaciones con el ser o los seres".

El bien se da como bien de un ser. El mal como "perjuicio hecho (...) a un ser". El bien es pues el respeto de los seres, el mal su violación. En principio aparece esta contradicción: "El bien está ligado al desprecio del interés que los seres tienen por ellos mismos". Según una concepción secundaria, "el mal es la existencia de los seres, en tanto que ella implica su separación".

Conciliación fácil: el bien es el interés por *los otros*.

I. *(Tesis fundamental) Se trata de oponer no el bien al mal sino la "cima moral", diferente del bien, a la "decadencia", que no tiene nada que ver con el mal y cuya necesidad determina por el contrario las modalidades del bien.*

La "cima" responde al exceso, a la exuberancia de fuerzas. Lleva al máximo la intensidad trágica. Se une a los gas-

---

2 La tesis que aquí se refieren pertenecen al capítulo "La cima y la decadencia", del libro *Sobre Nietzsche*. Ese capítulo fue leído por Bataille como exposición de apertura.

tos excesivos de energía, a la violación de la integridad de los seres. Así pues, está más cerca del mal que del bien.

La decadencia –respondiendo a los momentos de agotamiento, de fatiga– valora enormemente la preocupación por conservar y enriquecer el ser. Las reglas morales son de competencia suya.

En la cima, Bataille mostrará en primer lugar que el Cristo crucificado es la expresión más equívoca del mal.

"Los verdugos de Pilatos crucificaron a Cristo, pero el Dios que clavaron en la cruz fue ejecutado en sacrificio: el Agente del Sacrificio es el Crimen, que los pecadores cometen infinitamente desde Adán.

La ejecución de Cristo atenta contra el ser de Dios.

Las cosas ocurrieron como si las criaturas sólo pudiesen comunicarse con su creador a través de una herida que desgarra la integridad.

(...) Dios, herido por la culpabilidad de los hombres, y los hombres, heridos por su culpa ante Dios, encuentran, pero penosamente, la unidad que parece su fin (...). El hombre alcanza, crucificado, la cima del mal. Pero es precisamente por haberla alcanzado que deja de estar separado de Dios. Donde se ve que no puede haber 'comunicación' entre un ser pleno e intacto y otro; la comunicación quiere seres que pongan en juego el ser en ellos mismos, que lo ubiquen en el límite de la muerte, de la nada; la cima moral es un momento de puesta en juego, de suspensión del ser más allá de sí, en el límite de la nada."

II. *En la "comunicación", en el amor, el deseo tiene por objeto la nada. Así es en todo "sacrificio".*

De modo general, el sacrificio está del lado del mal, es un mal necesario, y sería ininteligible "si los hombres universalmente" no "se comunicaran" entre ellos al mismo tiempo, si sólo lo hicieran con sombras infernales o celestes. Ahora bien, el deseo –lazo de comunicación, del sacrificio al pecado–, el deseo soberano, que la angustia corroe y alimenta, obliga al ser, mi ser, a buscar más allá de sí mismo: la nada. En este desgarramiento, emoción penosa de una falta, presiento mi ausencia, a través de la cual la presencia de otro se revela, a condición de que el otro también esté asomado al borde de su nada. *La comunicación sólo ocurre entre dos seres que se ponen en juego.* Aquí encontramos una misma explicación para la obra de carne y para el sacrificio. El sacrificador y los asistentes al sacrificio se identifican con la víctima, asomados como están, en el momento de la ejecución, por encima de su propia nada. Toman a su dios deslizándose en la muerte. *El don sacrificial pone así parcialmente el ser del hombre en juego y le permite unirse al ser de la divinidad puesto en juego.*

III. [*Más frecuentemente que el objeto sagrado, el deseo tiene por objeto la carne y, en el deseo de la carne el juego de la "comunicación" aparece rigurosamente en su complejidad. En el acto de carne el hombre franquea mancillando –y mancillándose– el límite de los seres.*

Ahora bien, lo que atrae el deseo en el ser de carne no es inmediatamente el ser, es su herida: es un punto de ruptura

de la integridad del cuerpo, herida que pone en juego su integridad, su ruptura, que no mata pero mancilla. Lo que la mancha revela es también aquello que la muerte revela: nada, el cadáver expresa la nada. Por otra parte, en la sensualidad como en la muerte, la nada no es en sí lo que atrae, así como tampoco el cadáver nos cautiva tal como es. El respeto piadoso, la veneración calma –la aparente severidad de los muertos–, se liga con aspectos superficiales. En la sensualidad es asimismo necesaria la disposición al atractivo de la nada, cuando la "desnudez hermosa, voluptuosa" triunfa sobre la puesta en juego que la mancha consuma.][3]

Si la nada de la obscenidad señala el límite en que el ser llega a faltar, la nada del afuera, en la tentación, aparece como respuesta a la sed de comunicar. El sentido y la realidad de esta respuesta son fáciles de determinar. *En la tentación el ser se encuentra triturado por la doble tenaza de la nada. Si no comunica se aniquila en el vacío que es la vida, aislándose. Si quiere comunicar también corre el riesgo de perderse*: únicamente comunico fuera de mí abandonándome o arrojándome afuera (...) "Si cedo en condiciones despreciables (...) caeré ante mi propio juicio."

[Así, "esa larga resistencia en la tentación" es más reveladora, por cuanto la comunicación "sólo tiene lugar en la medida en que seres, seres asomados fuera de sí mismos, se jueguen bajo una amenaza de degradación. Es por eso que los

---

3 Se reproduce esta Discusión tal como fue presentada en la revista *Dieu Vivant* n°4, 1945, los corchetes indican los pasajes del *Extracto de las tesis fundamentales* suprimidos por Bataille en las pruebas del *Sobre Nietzsche*.

seres más puros no ignoran las sentinas de la sensualidad (...) Presienten, en la extrema aversión, lo que otro agota."]

IV. Los hombres no pueden "comunicar" –vivir– sino fuera de ellos mismos, y al estar obligados a "comunicar", *quieren* ese mal, la mancha que, al poner en ellos mismos el ser en juego, los vuelve penetrables el uno para el otro... Ahora bien: *toda "comunicación" participa del suicidio y del crimen...* ¡Bajo esa luz, el mal aparece como una *fuente de vida*! Me abro a la comunicación arruinando la integridad del ser en mí, y accedo a la cima moral. Y la cima no es *soportar* el mal, es *quererlo*.

V. Si el mal aparece "como un medio a través del cual tenemos que pasar si queremos comunicar, como fuente de vida", ya no hay allí sólo una relación ficticia: *las nociones mismas de bien o de ser hacen intervenir una duración cuya preocupación es extraña al mal –a la cima– por esencia*. Como la comunicación quiere esencialmente el rebasamiento del ser, *lo que en esencia se rechaza en el mal es la preocupación del tiempo por venir. Es en ese sentido precisamente que la aspiración a la cima, el movimiento del mal, llega a ser en nosotros constitutivo de toda moral*, una moral que sólo vale en la medida en que ella nos propone ponernos en juego.

La "moral vulgar", que recurre al mérito y propone como fin *el bien del ser realizándose en el tiempo por venir*, sólo admite la puesta en juego *para una causa útil*. La Ciudad, la mejora de la suerte de los pobres, etc. [Sólo expresa una lasi-

tud cuyo mayor odio tiene por objeto la libertad de los sentidos, los excesos sexuales, "salvaje irrupción hacia una cima inaccesible" y cuya "exuberancia se opone en esencia a la preocupación del tiempo por venir". La cima erótica –porque ningún mérito sino más bien la reprobación está ligado a ella– pertenece al dominio de la suerte, mientras que la cima heroica alcanzada al precio de duros sufrimientos es el dominio del mérito –a pesar de que la suerte juegue en el desorden de las guerras.]

La esencia de un acto moral consiste, para el juicio vulgar, en estar esclavizado a una utilidad, en vincular el bien de un ser a un movimiento en el cual el ser aspira a rebasar el ser. Así, la moral ya no es más que una negación de la moral.

VI. Sin embargo, el derroche desordenado de energía al que nos compromete la preocupación de romper el límite del ser es desfavorable para la conservación del ser. Ni el crimen, ni la sensualidad responden ordinariamente al deseo de una cima. Pero "las regiones desgarradas" que ellos señalan "no indican menos la cima hacia la que tienden las pasiones."

VII. [El éxtasis cristiano aparece entonces *en un solo movimiento que participa de los furores de Eros y del crimen.*]

"(...) Un místico cristiano crucifica a Jesús. Su amor mismo exige de Dios que Él sea puesto en juego, que Él grite su desesperación en la Cruz. [El crimen de los santos es erótico por excelencia...] El deseo es una y otra vez el origen de los momentos de éxtasis, y el amor, que es su movimiento, tiene siempre por objeto, en un punto cualquiera, la aniquila-

ción de los seres. La nada que está en juego en los estados místicos es tanto la nada del sujeto como la nada del ser considerado en la totalidad del mundo (...) El trance místico (...) se agota al rebasar el límite del ser (...) El deseo eleva poco a poco al místico a una ruina tan perfecta, a un derroche tan perfecto de sí mismo, que en él la vida se compara al resplandor solar."

Sin embargo está claro que esas ruinas, esas consumaciones ligadas al deseo, no son reales: en crisis, el crimen o la aniquilación de los seres es representación. Es que un compromiso moral "ha rechazado los desórdenes reales" (orgía o sacrificio) y ha sustituido, ante el deseo persistente de una cima, a "los seres que persisten en la necesidad de encontrar el más allá de lo que son" comunicando por la realidad de los símbolos (de las ficciones). [El sacrificio de la Misa, que representa la ejecución real de Jesús, no es más que un símbolo en la renovación infinita que hace de ella la Iglesia. La Sensualidad tomó forma de efusión espiritual. Los temas de meditación reemplazaron orgías reales (...)"]

VIII. *La sustitución de cimas inmediatas por cimas espirituales no podría hacerse sin embargo si no admitiéramos la primacía del futuro sobre el presente, si no sacáramos conclusiones de la inevitable decadencia que sigue a la cima. Las cimas espirituales son la negación de eso que podría ser dado como moral de la cima. Pertenecen al dominio de una moral de la decadencia...*

"Si suprimo la consideración del tiempo que tengo por delante no puedo resistir la tentación... A decir verdad, ese estado de feliz disponibilidad no es humanamente conce-

bible. La naturaleza humana *como tal* no puede rechazar la preocupación por el futuro (...) Únicamente escapamos al vértigo de la sensualidad representándonos un bien, situado en el tiempo futuro..." y sólo alcanzamos "las cimas no sensuales, no inmediatas, a condición de que dirijamos nuestros esfuerzos hacia un fin necesariamente superior. Y este fin (...) debe situarse una y otra vez por encima de la Cima espiritual..."

"(...) Resistir la tentación implica abandonar la moral de la cima, es la moral de la decadencia (...) Mientras nos anima una efervescencia juvenil estamos de acuerdo con las dilapidaciones peligrosas. Pero en cuanto nos faltan fuerzas, *en cuanto decaemos*, nos preocupamos por acumular, por enriquecernos ante las dificultades futuras. Actuamos. Y la acción, el esfuerzo, sólo tienen por objetivo la adquisición de fuerzas. Ahora bien, las cimas espirituales (...) se enlazan con los esfuerzos por un bien a ganar. Las cimas ya no pertenecen a una *moral de la cima*: una moral de la decadencia las destina menos a nuestro deseo que a nuestros esfuerzos."

IX. *Así el estado místico está condicionado, en general, por la búsqueda de salvación.*

"Esta ligazón de una cima, en tanto estado místico, con la indigencia del ser deber ser falaz... Un asceta en su soledad persigue un fin cuyo éxtasis es el medio. *Trabaja* en su salvación (...) así como un obrero padece por su salario (...) Es en la medida en que sucumbe a la miseria del hombre que un asceta tiene la posibilidad de emprender un largo trabajo de liberación (...) ¡sin el cebo de la salvación (o cualquier cebo parecido), no habría vía mística! Sin ese "grosero artificio", los hombres no

habrían podido tener "una conducta de decadencia, la tristeza infinita, la risible seriedad necesaria para el esfuerzo."

X. *Es preciso ir más lejos. Formular la crítica ya es una decadencia. El hecho de "hablar" de una moral de la cima ya pertenece a una moral de la decadencia.*

"(...) Hablar de moral de la cima (...) ¡da mucha risa! (...) su construcción 'supone de mi parte una decadencia' (...) la cima propuesta como fin ya no es la cima: la reduzco, *en tanto hablo de ella*, a la búsqueda de un provecho. Si entiendo el desenfreno perdido como una cima moral (...) me privo (...) de tener acceso en él a la cima."

XI. *Finalmente, la cima resulta inaccesible, como en el castillo de Kafka. Se nos oculta, al menos en la medida en que no dejamos de ser hombres, de hablar. Por otra parte, no se puede oponer la cima a la decadencia como el mal al bien. La cima no es "eso necesario de alcanzar", ni la decadencia "eso que hay que suprimir". Así como la cima finalmente resulta inaccesible, la decadencia desde el principio es inevitable.*

("La Cima es por esencia el lugar donde en el límite la vida es imposible.")

XII. A través de la historia se han desarrollado las razones que un hombre puede tener para ir a la cima (el bien de la ciudad, la justicia, la salvación, etc.). "*Pero lo difícil es ir a la cima sin razón, sin pretexto.*"

"(...) Como *toda puesta en juego, todo ascenso, todo sacrificio es, como en el exceso sexual, una pérdida de fuerzas, un derroche, estamos obligados a motivar una y otra*

vez nuestros derroches por una promesa de ganancia, engañosa o no." Aun cuando una acción revolucionaria fundara la sociedad sin clases –más allá de la cual no podría nacer una acción histórica– resulta claro que humanamente la suma de energía producida es siempre superior a la suma requerida para la producción. De allí ese continuo exceso de energía desbordante –que nos conduce sin fin a la cima– constituyendo la parte maldita... Ahora bien, en ese caso faltarían los motivos de acción que nos dieron hasta aquí pretexto para despilfarros infinitos: ¿Qué ocurriría entonces (...) con la energía que nos desborda?

XIII. Aquí Bataille se pregunta una vez más: "*¿Hay un fin moral que yo pueda alcanzar más allá de los seres?* Y responde: "...al seguir la pendiente de la declinación no podré encontrar ese fin (...) no puedo sustituir un *bien* por el fin que se me escapa."

Bataille "apremia" a quienes "tienen un motivo" para compartir su suerte: su odio a los motivos y su fragilidad "que estima felices". Situación peligrosa que constituye su suerte, en tanto que lleva en él, "como una carga explosiva", esta última pregunta: "*¿Qué puede hacer en este mundo un hombre lúcido que lleva en él una exigencia sin miramientos?*"

XIV. (Conclusión) ¿En qué se convierte la autonomía humana en el seno de la naturaleza hostil y silenciosa? "El deseo de saber quizá sólo tiene un sentido: servir de motivo al deseo de interrogar. Sin duda el saber es necesario a la

autonomía que la acción procura al hombre, y por la cual él transforma el mundo. Pero más allá de las condiciones del *hacer*, el conocimiento aparece finalmente como un señuelo frente a la interrogación que lo impulsa. En la interrogación es donde reímos. El arrobamiento del éxtasis y las llagas de Eros son otras tantas preguntas –sin respuesta– a las que sometemos la naturaleza y nuestra naturaleza. Si supiera responder a la interrogación moral (...) me alejaría decididamente de la cima. Al abandonar la interrogación abierta en mí como una llaga, tengo una oportunidad, una suerte, un acceso posible a ella...

II. EXPOSICIÓN DEL PADRE DANIÉLOU

Las pocas observaciones que voy a proponer no tienen la pretensión de agotar los problemas que el texto que acaban de leernos plantea. Tienen un objeto definido, el mismo para el cual se convocó esta reunión: presentar una reacción cristiana a la tentativa de Georges Bataille. ¿Parecerá esta tentativa oponerse por completo al cristiano? ¿Podremos en cambio subrayar algunos encuentros, o incluso algunos aportes? Para este balance querría proporcionar unos pocos elementos para entablar el diálogo que proseguiremos más adelante.

El primer rasgo de la posición de Georges Bataille es el de la actitud mística. Actitud que se define, creo, en relación con la actitud moral. La actitud moral se caracteriza por "una preocupación por la salvación". La actitud mística supone por el contrario el consentimiento de un riesgo; es un llamado a entrar en vías nuevas, no transitadas, donde se avanza "solo como un mineral", decía Rilke. Así, la jerarquía de valores de Georges Bataille no se define en función del bien y del mal, sino en función de lo místico y lo no místico –y la esfera de lo moral, considerando este último aspecto, resulta sin duda completamente recusada, porque el dominio

místico abarca lo que está más allá o más acá de lo moral. Bataille tiene así el pecado y el éxtasis, el eros carnal y el eros divino en cuanto motivos esenciales de este dominio. Éstos constituyen la esfera de lo sagrado, son motivos reconciliados porque son vías de acceso a lo sagrado, aunque sigan siendo antagonistas.

Si quisiéramos precisar más lo que caracteriza esta esfera de lo sagrado, habría que decir que en principio es la esfera de los extremos –Georges Bataille usa a menudo esa palabra. Lo que acerca al santo y al pecador es estar por fuera de la vía media, esto es lo singular de ellos. Es así como ejercen una atracción particular; representan una ruptura del orden común, del tedio, se presentan en cuanto subversivos. En segundo lugar está la negatividad: las dos actitudes tienen en común la tendencia hacia una nada del ser, son destructivas de cualquier límite y apuntan a disolver toda determinación. Más adelante esto nos planteará la cuestión de la equivalencia entre la determinación y el límite. Pero es exacto decir que el pecador y el místico niegan todo lo que encuentran y que su deseo está siempre orientado hacia un más allá. La esfera de la comunicación es el último aspecto de lo sagrado. La comunicación disuelve la determinación de los seres singulares y permite la fusión en una especie de estado líquido donde ya no hay existencia separada.

Que esas descripciones puedan corresponder a su vez a los estados místicos y a los estados de pecado es una observación que ya fue hecha por Orígenes y por Gregorio de Nicea cuando justificaron el uso de la palabra *eros* para los estados intensos de la mística. Éstos presentan en efecto el carácter de exceso, de negatividad, de salida y fusión que

definen lo sagrado. Pero si en este plano hay un parecido formal que permite reunirlos bajo un mismo abrazo, existe entre ellos por otra parte la oposición más total. En esto no hay nada que pueda asombrarnos, ya que es esta misma oposición la que al situar esos estados en los extremos los acerca en cuanto extremos.

El exceso es en un caso la superación de la vía moral; porque conduce al alma por vías desconocidas, donde ella sigue sin ver, donde está sometida a una teopatía que la eleva por encima de ella misma. En el otro caso, se trata por el contrario de un éxtasis en lo sensible, donde el alma se disuelve en el espejismo de las apariencias. Es notable que sean las mismas palabras las que expresan esta doble experiencia, ebriedad, eros, sueño, éxtasis son a la vez las más peyorativas y las más laudatorias. La negatividad es también de sentido contrario; en un caso, entre los místicos, son todas las imágenes sensibles, todas las voluntades propias que ceden a la invasión de una luz que brilla y purifica; en el otro, se trata por el contrario de la sensación que absorbe totalmente la conciencia en el instante. Por último, mientras la comunicación se produce en un caso por destrucción de todo lo que no pertenece al medio espiritual más profundo; en el otro en cambio es ese mismo núcleo el que se desintegra en las descargas sensuales.

Así, la clasificación de Georges Bataille reúne objetos en realidad contrarios. Se podría decir que en el pecado, los seres que no tienen el coraje de enfrentar el desierto, las noches, el despojamiento del éxtasis, buscan un equivalente que conduzca a él. Pienso que ése es en el fondo el caso de Georges Bataille. Pero él no va a aceptármelo de ninguna

manera. Y por una razón muy clara: para Bataille el pecado es, antes que un medio inferior, un medio privilegiado de acceso a lo sagrado. ¿Y por qué? Porque conserva una desconfianza a propósito del éxtasis de los místicos, éxtasis que considera más o menos deformado por un deseo de salvación, de modo que ahí se corre el riesgo de una solidificación, una posesión cerrada. El pecado, por el contrario, siempre trae consigo una desesperanza que impide replegarse sobre sí, que mantiene la herida abierta. Esto que es muy importante para Georges Bataille, con quien sentimos ante todo el horror de un mundo cerrado, suficiente –y que nos presenta una voluntad de impedir esta solidificación–, me parece muy inexacto. Nadie menos instalado que el místico, a quien Dios perturba perpetuamente e impide replegarse sobre sí, cuya vida entera es progreso, y que realiza en el éxtasis ese descentramiento total de sí, que es ciertamente hacia lo cual tendemos –y que lo vuelve enteramente comunicable a los otros.

Está claro que el pecado es una vía de acceso a lo sagrado. Pero para verlo es necesario que profundicemos nuestro análisis de esta noción. Hasta ahora, en efecto, hemos definido lo sagrado únicamente por rasgos formales. Pero hay también un contenido que precisamente es común al pecado y a la gracia –y es la referencia a Dios. Lo que constituye el pecado como tal, lo que lo distingue del acto fallido, del πλημμέλμα, no es para nada el hecho de que no tienda a su fin –de ser un *peccatum*, un paso en falso– en cuyo caso dispondríamos de él y ya no sería pecado. Se trata más bien de que ofende a Dios, de que es sacrílego. Ahí reside lo que le da su carácter irreparable, irrevocable. Ahora bien, los hombres están bajo el pecado y totalmente impotentes para libe-

rarse de él por ellos mismos. "Todo lo que no es fe es pecado", dice San Pablo. Tomar conciencia del pecado es pues el acto decisivo que hace posible el encuentro con lo sagrado –y que permite salir de la esfera del moralismo.

El moralismo es en un sentido el gran obstáculo para la gracia. La razón de esto es que el moralismo crea una satisfacción de sí, la de los fariseos que dicen: "Señor, te agradezco por no ser como los otros hombres, que son ladrones, mentirosos y adúlteros". Por el contrario, como el pecado representa una toma de conciencia de nuestra deshonra, de nuestra mancha radical y de nuestra total impotencia para liberarnos de ella, es la condición de un recurso a Dios. Es notable al respecto que Cristo, en el Evangelio, esté rodeado de pecadores: Magdalena, la mujer adúltera, y los otros. Celso, el adversario de los cristianos, atacaba a la Iglesia en el siglo IV, reprochándole que acogiera a los bandidos, a los impúdicos. Este aspecto del cristianismo está muy acentuado en el protestantismo, hasta llegar a hacer del pecado un elemento constitutivo del hombre durante su vida terrena. Es fundamental también en el catolicismo.

Pero veamos en qué sentido el pecado está ligado a la gracia. Está ligado en la medida en que destruye la suficiencia, el espíritu de avaricia y de pertenencia. Y también en ese punto, una vez más Georges Bataille ve justo. Por eso no hace el pecado sino *detestándolo*. Es por la presencia en el alma de un mal irrevocable y detestado que se determina en el pecado la experiencia de una total impotencia provocando el retorno a Dios como fuente deseada de la gracia. Es por la dualidad trágica que establece en el alma –alienada a ella misma– como el pecado se convierte en medio de salvación,

y mientras manifiesta el hecho de la pertenencia a sí, la revela como culpable, y desde ese momento queda abierta a la gracia. De ningún modo se trata de que el pecado ponga sobre sí algún valor subversivo del orden, del interés o del establecimiento.

Hay que insistir aquí en despejar toda ambigüedad, despejar la ambigüedad misma que está en el corazón de la exposición de Georges Bataille. La dilección marcada en Cristo por los pecadores: "No he venido por los justos, sino por los pecadores", no es en ningún grado complacencia por el pecado. Esta dilección sólo apunta a destruirlo. Autorizarse en las palabras de Cristo para excusar una debilidad sería desviarlas completamente del sentido que tienen. "Existe una hipocresía peor que la de los Fariseos, es la de cubrirse con el ejemplo de Cristo para seguir la propia codicia. Él es un cazador que busca almas ahí, en la madriguera donde se ocultan; no busca su placer en las criaturas fáciles. Pero a nosotros ellas nos pierden –y no las salvamos". (Mauriac, *Vie de Jésus*)

Veamos en qué sentido el pecado es una vía de acceso a lo sagrado. Es porque nos acorrala en la desesperación y fuerza al hombre al acto de fe que realiza la transfiguración del mundo. Hay pues, según el esquema kierkegaardiano, inocencia, pecado, gloria. Pero gloria y pecado son dos realidades que no pueden coexistir, aunque estén, en efecto, estrechamente ligadas. Y precisamente Georges Bataille se dedica a hacerlas coexistir. Para él, una vez más, lo sagrado se define en la comunicación; la comunicación por disolución. Es el pecado el que realiza la disolución. Y por eso mismo el que permite la fusión, que es la gloria, la fulguración, el éxtasis. Se podría decir que no se trata más que de una cuestión

de palabras, que se trata de saber lo que se entiende por sagrado; que desde el momento en que se lo vacía de su relación con Dios, no hay razón para no definir por sagrado el estado de fusión en el pecado. Pero Georges Bataille quiere efectivamente que el pecado conserve su carácter culpable –y por consiguiente su referencia a Dios.

Si buscamos la razón de esta necesidad del pecado en el seno de la gracia, de la maldición en la gloria, es –se dirá– porque el triunfo de uno de los elementos llevaría a una especie de detención, una reconstitución del ser, y por consiguiente al final de ese estado de desagregación, de disolución, que es la condición misma de la comunicación si ésta se constituye por la supresión de los seres en cuanto existencias separadas. Pero podemos preguntarnos si ese estado de comunicabilidad está necesariamente ligado al pecado. Hay, creo, en la base del pensamiento de Bataille sobre este punto, un temor a encontrar esa detención, a estar encerrado en un orden definido. Es desde este punto de vista que Dios, por cuanto aparece como fundamento de este orden, le resulta una realidad fija y por consiguiente también un límite. Me parece que aquí hay una impotencia para concebir por una parte la ausencia de límite, y por otra, la entera comunicabilidad fuera del pecado. Ahora bien, creo que el dogma cristiano fundamental de la resurrección representa la realización de esta existencia sin límite, la superación de los límites de la individualidad biológica, un estado corporal líquido, totalmente permeable y transparente. La negatividad tan acentuada en Georges Bataille, el gusto por la nada que busca más allá de todos los seres, pareciera expresar esa necesidad de destrucción del cuerpo individual que aparece a la vez en el sacrifi-

cio, en el amor; pero que no es tanto un apetito de destrucción del cuerpo como de los límites del cuerpo y el furor del espíritu unido a la mortalidad, a la posesión de un cuerpo que participa de su forma de existir.

En segundo lugar pienso que el temor a quedar fijado en la posesión de Dios viene también de una falsa concepción de esta posesión. Entiendo muy bien lo que quiere decir Bataille cuando ve en el pecado la condición necesaria para la gloria, porque el pecado destruye la integridad, y esta desintegración es necesaria para poner el ser en estado comunicable. Yo mismo encontré este problema. Pero pienso que no sólo el pecado constituye esta condición, y más aun, que el pecado es el estado inferior de esta herida. En sus formas más altas se trata de otra herida, es decir, la desesperación de no poseer a Dios. La santidad es la aceptación de esa desesperación como estado normal del alma, es decir, un total despojamiento por el cual el alma no se apropia nada y se pone enteramente en manos de Dios.

Un tercer punto me parece notable: la concepción que el señor Bataille tiene de Dios es la del dios de los filósofos, la que en efecto aparece como suficientemente perfecta por sí misma. Sin embargo el Dios cristiano es ese Dios en Tres Personas que se comunican totalmente una con otra, de manera que ninguna posee nada propio pero poseen en común su naturaleza. Ahí tenemos el mismo tipo ideal de comunicación donde todo lo que es comunicable es comunicado y donde sólo subsiste la distinción de las personas, necesaria para hacer posible la comunicación. Georges Bataille dirá quizá que esta reserva basta para impedir la comunicación en el senti-

do en que la entiende, y que haría falta además la disolución de las personas mismas. Pero aquí nos parece que no hay más comunicación, porque para que haya algo puesto en común es imprescindible que alguien lo haga –y para que la integridad de un ser sea destruida, es preciso que el ser herido subsista.

Esto plantea una cuestión que me parece fundamental en nuestro debate. Para Bataille –no sé si hay alguna influencia del pensamiento budista en él– la personalidad es como un límite que impide la comunicación. Hay identidad entre la destrucción de los límites y la destrucción del yo, puesto que la existencia de éste es un obstáculo al pasaje hacia donde no existe más que un estado de fusión, la comunicación, donde no hay más existentes separados. Toda persona es egoísmo y el egoísmo sólo puede ser completamente vencido con la desaparición de la persona; de ahí el pecado que la desintegra, que la afecta en su integridad y por eso mismo la vuelve comunicable. Hay allí una ecuación que rechazo entre la persona y el límite. La individualidad biológica está cerrada, pero no así la persona que puede estar totalmente comunicada, que no tiene límite y que puede ser totalmente inmanente a otro.

Estas observaciones relativas a la noción de pecado podrían relacionarse con otras nociones teológicas de las que Georges Bataille se vale. Particularmente pienso en la noción de sacrificio, tan importante en él y en el pasaje, muy bello por otra parte, sobre el sacrificio de la Cruz como medio de comunicación. Bataille entiende el sacrificio como crimen sagrado, y por consiguiente como un mal,

que es el medio de un bien, es decir, la comunicación. La idea de que la muerte de Cristo vuelve a Dios comunicable es rica en sentidos. Pero no hay que olvidar que la muerte sobre la Cruz es un sacrificio entendido como ofrecimiento de Cristo por los pecados del mundo –y que entonces sólo en sentido figurado puede decirse que son los pecadores quienes matan a Cristo: por cuanto es a causa de ellos y por ellos que Cristo ofrece libremente su vida.

Dejo totalmente de lado los problemas morales y filosóficos formulados por el texto de Bataille. En el terreno en que me situé, el de una apreciación del alcance místico de su actitud, resumiré así mi pensamiento: creo que hay en la negatividad, en el exceso, en la comunicación, en el sacrifico, valores místicos que Georges Bataille contribuye a reconsiderar; pienso que esos valores sólo alcanzan su pleno sentido en la medida en que tienen no sólo una forma, sino también un contenido místico; pienso que lo que Bataille excluye de esa realización superior es un temor obsesivo al confort espiritual que allí presiente, y el temor también obsesivo a una satisfacción de sí. Ahora bien, creo que muy por el contrario, el mensaje de Cristo es un mensaje de gratuidad y de gasto lujoso.

III. DISCUSIÓN SOBRE DEL PECADO

M. DE GANDILLAC: Antes de retomar y desarrollar el diálogo, que comenzó hace un rato con las dos exposiciones que acabamos de oír, quizá convenga acoger el punto de vista de varios de nuestros amigos presentes, quienes podrán enriquecer la discusión y orientarla de diversas maneras. Le daré la palabra en primer lugar a Klossowski, que desea introducir en el debate una cuestión absolutamente esencial: la de la ambivalencia de lo sagrado.

P. KLOSSOWSKI: La cuestión particular que plantea Bataille no pertenece, por su naturaleza, al siguiente problema crucial: dado que la esfera de lo sagrado es la esfera de las relaciones ambivalentes con Dios determinadas por el pecado, ¿concluye y consagra definitivamente el cristianismo esta esfera? En este caso Bataille aportaría por cierto una contribución valiosa, una renovación, una nueva evidencia de nuestro auténtico comportamiento religioso. En efecto, no parece que nuestra teología haya racionalizado demasiado, y por eso desarticulado nuestras relaciones con Dios, particularmente en lo que concierne al pecado, de modo que la redención ya no aparecería únicamente bajo la claridad jurídica de un simple ajuste de cuentas.

Es terrible para el hombre caer en manos del Dios vivo, como dice la Epístola a los Hebreos, y Bataille nos lo ha dicho bien, fingiendo a la vez no conocer a ese Dios. Haber caído en manos del Dios vivo es en principio reconocerse culpable ante Él. Pero para Bataille *no ser culpable es verdaderamente no ser en absoluto*. Ser culpable o no ser, ése es el dilema, porque ser sin culpa para Bataille es no gastar, es no poder gastar, y porque no tener nada que dar es ser aniquilado por Aquél que da todo, incluso lo que somos.

Creo pues que lo que Bataille reprueba como *moral de la decadencia* es el ser puro y simple. Así, será aun más intolerable ser *uno cualquiera* ante Dios. Ser, para Bataille, es aburrirse. Ahí está la *Langeweile* de Heidegger. Ser culpable, por el contrario, es ganar en interés contra Dios.

La culpa, en efecto, distrae de esta servidumbre que es el hecho de ser, alivia la pesadez del ser inmóvil y compromete al hombre en el movimiento por el movimiento, que siempre es ofensivo contra Dios. Y la ventaja de este movimiento es que el hombre no tiene más el sentimiento de ser una simple criatura, que Dios ya no es simplemente el creador y que una disputa entre Dios y el hombre deja al hombre la posibilidad de salir vencedor. El eje de este movimiento ofensivo es siempre el pecado. De ahí la necesidad constante de pecado, la función positiva del crimen generador de comunicación.

Aquí llego al segundo término del dilema. Si el cristianismo, por el contrario, nos liberó de una vez para siempre de lo sagrado ambivalente, y por eso desarraiga el pecado como eje de nuestras relaciones con Dios, el don es entonces el ser y no la culpa. Luego, lo que hay de terrible en el hecho de caer en manos del Dios vivo es que nuestras relaciones ya

no pueden ser ambivalentes con Él; el eje de nuestras relaciones con Dios no puede ser más el pecado, sino el hecho de ser uno cualquiera ante Dios.

Aquí comienza la responsabilidad. Debemos dejar de ser culpables para devenir responsables. Y aunque sea cierto que el estadio religioso es trascendente con relación al estadio ético, esta trascendencia de lo religioso no integra menos la ética por ello. Así, la ética se vuelve otra vez religiosa, y es por eso que un acto conforme a la ley natural puede ser un acto sagrado en el sentido cristiano del término. Esto es precisamente lo que horroriza a Bataille, porque en él lo sagrado, al no integrar la ética, al haberla desintegrado, va simultáneamente a confundirse con el estadio estético. Es por eso que su ateología implica una valoración del mal tan necesaria para él como la escena del crimen de Macbeth resulta indispensable para la integridad del drama de Shakespeare. Estamos aquí en el territorio de la categoría de *lo interesante* delimitada por Kierkegaard.

G. BATAILLE: Esto que acaba de decir Klossowski me parece de una importancia primordial, en este sentido: la diferencia que marca es, al parecer, la que se desarrolla a través de la historia, la que opone el período anterior al cristianismo con el cristianismo mismo. Lo que parece impactante en el sacrificio no cristiano es que el sacrificio, o más exactamente el crimen del sacrificio se asume por quienes reclaman su beneficio, mientras que en el cristianismo el que se beneficia con el sacrificio es al mismo tiempo el que lo maldice y arroja la culpa al prójimo. Hay en el cristianismo una voluntad de no ser culpable, una voluntad que sitúa al culpable fuera

del seno de la Iglesia y que encuentra una trascendencia del hombre en relación con la culpabilidad.

Me parece que hay una puerilidad en la nostalgia de un estado primitivo de cosas; la actitud precristiana fue superada porque tenía que serlo. Sin embargo, como todavía creo que en las circunstancias actuales hay una posibilidad para el mismo desarrollo, me parece que esta actitud consecuente podría acercarse mucho más a la del hombre que, al no ser cristiano, asumía la totalidad de ese acto, a la vez causa y consecuencia del sacrificio. Puesto que el hacha caía sobre la cabeza de la víctima, cuando el ejecutor del sacrificio se acercaba a ella no tenía la posibilidad de escapar al sentimiento de culpa que se le imponía sino por medio de una actuación muy grosera, sin ningún contenido. Me parece que el sacrificio antiguo era más entero, comparable al sacrificio asumido por un cristiano que se hundiera voluntariamente en el pecado y pensara que no puede evitar descender al abismo para que la redención se cumpla. Ese cristiano evitaría, creo, lo que me parece el tropiezo esencial del cristianismo. Por otra parte es verdad que el sacrificio cristiano se pierde en un mundo benévolo, y puedo entender incluso que con relación a la ciudad representa una suerte de perfección en el ser –lo digo en el mismo sentido que usted le daba hace un momento– en el ser que no es más que tedio, la fatalidad del tedio, donde nos encontramos finalmente encerrados por límites infranqueables, y al interior de los cuales el aire se hace cada vez más irrespirable. El aire que respira el que se deja encerrar en la esfera propiamente cristiana se vuelve, quizá, por algunas aberturas, relativamente fresco a veces, pero estoy obligado a vérmelas con el conjunto. Estoy obligado a poner de relie-

ve que este aire se volvió irrespirable. Todos lo sabemos, y los cristianos mismos lo denuncian. Hay, en la fatalidad con la que el cristianismo se cerró sobre sí en el tedio, algo que domina la situación cristiana actual, cuando estamos frente a los espectáculos que la Iglesia en su supervivencia aún nos ofrece, con sus aspectos conmovedores, de santurronería y afectación y de todo aquello que se ha vuelto impactante en la persistencia de la vida católica actual vista desde afuera. ¿Es legítimo borrar de un plumazo este aspecto de las cosas? No creo. Nadie niega que en el interior de este desarrollo continúe ardiendo no sé qué llama, aquí o allá, pero que esa ausencia de llama, que este tedio que hace estragos afuera esté ligado al rechazo de la culpa, a la separación completa entre el cristianismo y el mundo del pecado, me parece de una evidencia bastante estridente, porque ¿en qué termina finalmente el cristianismo? Por otro lado, también está la ausencia de tedio que el mundo cristiano es. Desde luego entiendo que no se trata más que del mundo cristiano tomado en su realidad total y grosera, pero en fin, no por eso las cosas están menos en ese punto.

R. P. Daniélou: Creo más bien que es por haberse dejado invadir por el pecado que la Iglesia se ha degradado, ya que por pecado entendemos lo que es obstáculo a la comunicación, es decir, el egoísmo y el repliegue sobre sí. Durante la Edad Media hubo quizá menos separación entre la Iglesia y el mundo del pecado, y quizá la Iglesia fuera entonces menos tediosa, es posible; por mi parte, no veo cómo la invasión del pecado volvería menos aburridos a los cristianos.

G. BATAILLE: Yo no propongo la salvación de la Iglesia, me limito a constatar aquello que, desdichadamente, otros han comprobado.

P. KLOSSOWSKI: Creo que nuestro mundo está aplastado por el sentimiento de culpa y que, en su impotencia para tomar conciencia de su responsabilidad ante Dios, permanece encerrado en el tedio. Le concedo que algunos miembros de la Iglesia, en la medida en que participan de esta enfermedad del mundo actual, son tediosos, tanto como lo es el mundo actual.

¿Por qué el mundo del pecado es tedioso? Porque ama mucho su pecado sin querer conocerlo. Usted nos habla siempre del resplandor del mundo del pecado. Este mundo es muy apagado.

G. BATAILLE: A veces me parece que el mundo cristiano era más particularmente tedioso cuando el pecado no comparecía.

M. DE GANDILLAC: ¿No hacía referencia a ese tedio el Padre Daniélou cuando hace un momento hablaba de "confort espiritual"?

R. P. DANIÉLOU: Para mí, el confort espiritual es el pecado mismo.

M. DE GANDILLAC: Estamos jugando un poco con las palabras.

R. P. DANIÉLOU: Todos juegan con las palabras. La palabra *pecado* crea una ambivalencia.

J. HYPPOLITE: Lo que es grave no es pues el pecado sino la mediocridad, que no es ni la gracia ni el pecado.

M. DE GANDILLAC: Pero esta mediocridad no tiene el sentido trágico del pecado experimentado como tal. Trascendemos radicalmente la esfera del aburrimiento a partir del momento en que penetramos en la esfera de la culpabilidad, dramáticamente consciente.

J. HYPPOLITE: Hay un envejecimiento histórico que es irreversible.

M. DE GANDILLAC: No habría que trasponer el debate al plano institucional. Lo que buscamos definir aquí es más bien una experiencia que, bajo cualquier hipótesis, no será jamás sino la circunstancia de una pequeña minoría que permanecerá siempre inaccesible a la masa anónima y banal.

ARTHUR ADAMOV: Lo que más me sorprende en la discusión es el tono de voz de Bataille: me parece absolutamente auténtico. Los egipcios tenían razón: hacían de la entonación justa de la voz la condición previa a la enunciación de toda verdad. Simplemente, es muy raro oír en nuestros días a un hombre que hable con una entonación verdaderamente propia, que traduzca una experiencia personal.

Le doy razón a Bataille cuando dice que lo que vuelve al mundo cristiano tan aburrido es la ausencia de pecado. Pero

para mí, la noción de pecado es inseparable de la idea de existencia independiente de todo pecado particular. Que se piense en la etimología de la palabra: *exstare*: ser arrojado afuera, y se me comprenderá. Sólo el éxtasis, al arrojar al hombre fuera de la existencia, le permite volver a encontrar el estado de donde fue excluido.

Por otra parte, como Klossowski confesó hace un momento, el cristianismo ya no tiene en nuestros días un carácter sagrado. Klossowski, pensando sin duda en una nueva época histórica donde el sentido religioso esté desplazado, ve allí un bien. Pero si vislumbro ese bien, también veo el mal que implica.

Si las religiones están en bancarrota es porque han perdido el sentido de la identidad de los contrarios. Hoy todo el mundo ataca la razón en nombre de lo irracional. Esto viene de que el racionalismo, porque se basa en el principio de no contradicción, lleva en él todos los argumentos que se le pueden oponer.

Para volver al cristianismo, encuentro muy significativo que este principio de la razón triunfante haya terminado por expulsar la figura del demonio de las catedrales. Que el cristianismo aún tenga sentido para algunos hombres, que les resulte de una ayuda real, eso no cambia nada. Entramos en la noche. Querer pertenecer aún hoy a una religión definida, y lo digo en nombre mismo del espíritu religioso, ya no es posible.

R. P. MAYDIEU: Querría hacer dos observaciones. Muchos, los que no ven alegría en el cristianismo, tienen la impresión de que el cristianismo ha dejado de ser creador. Es, al menos,

la sensación que se tiene en la masa burguesa. Sin embargo, hay medios en los que el cristianismo es esencialmente creador. Yo mismo, en París, en una época en la que tanta gente parecía hipnotizada, vi una triple creación en un pequeño círculo: primero, una universidad popular creada en los alrededores de París, prohibida por la reglamentación, y justo al lado de la Escuela de los suboficiales SS; segundo, una organización creada por un abate, la Capellanía de los prisioneros de guerra, luego la Capellanía de los prisioneros civiles. Esto con un enorme coraje. Y por último (y es el problema planteado por un libro que por lo demás no deja de tener defectos: *Francia, país de misión*) muy recientemente vi cómo un grupo de sacerdotes –seis u ocho curas pobres, aunque disponiendo de dinero– que lo habían dado todo, y además un grupo de laicos crearon, hicieron surgir, una Órden (ustedes saben que hay comienzos, inicios de órdenes, pero que una Órden a veces tarda mucho en nacer), una Órden que quizá no sea definitiva, pero que es nueva: la Misión de París.

El segundo punto que querría abordar es relativo al pecado. Creo que tenemos mucho que aprender de los pecadores. En principio, porque cada uno de nosotros es pecador; luego, porque pienso que en el pecado a veces hay una riqueza que el hombre "sensato" elimina (y tomo *sensato* en el mal sentido de la palabra). Pienso como el R. P. Daniélou que el cristiano no estaría más entretenido si se hundiera en el mundo del pecado. El cristiano debería mantener contacto con lo que se llama el mundo del pecado, mundo al que pertenece, y debería tomar conciencia de lo que son los pecadores. Lo que me ha impactado en esta Misión de París es la noción de un apóstol nuevo, que se nombra como el "militante inter-

mediario", es decir, el apóstol cristiano que en lugar de salirse del medio al que quiere llevar el testimonio de Cristo permanece solidario de él con todas sus características y defectos. Habría que ir a beber, no para agradar, sino porque uno tiene ganas de beber. Es sólo comunicándonos con aquellos que tienen esta misma vida, estas mismas aspiraciones, estas mismas preocupaciones, que seremos capaces de aportarles el testimonio de Cristo. En esos medios de apostolado, que toman la vida en su realidad, parece que vemos asomar la alegría. Allí nunca he visto el aburrimiento. Entré tarde en las órdenes. Tuve oportunidad de frecuentar el mundo del pecado, debo confesar que ahí me aburrí... Por el contrario, desde que me puse el hábito, no me aburrí nunca, quince años sin aburrimiento no está nada mal después de todo.

P. BURGELIN: No tengo nada de particular que agregar, salvo la irritación que me causan ciertas disociaciones hechas por ejemplo en torno a la oposición entre moral y mística, sin dejar una tercera vía. Estas dos vías concebidas como opuestas decidida y absolutamente, y luego nada más.

Por mi parte, creo que habría espacio para buscar, aunque todavía no tenga muy clara esta cuestión, una tercera vía, que a mi modo de ver es la vía de la fe, que no es exactamente la vía de la Mística, y menos la vía de la Moral.

Ustedes deberían desarrollar este punto. Compruebo mi molestia frente a esta elección entre, por un lado, erotismo extático, y especialmente por otro, una moral pura.

M. DE GANDILLAC: Cuando Adamov hablaba hace un momento de una lógica de lo contradictorio y de una dia-

léctica posible, yo pensaba en Karl Barth y me preguntaba si un verdadero barthiano plantearía el problema en los mismos términos; me gustaría saber si Burgelin tuvo la misma sensación.

P. BURGELIN: Por mi parte, no la reconozco para nada. En particular, lo que me molesta es quizá la idea de que se pueda buscar el éxtasis como bien; que el éxtasis le sea dado a alguien es muy posible, pero que uno pueda orientar su vida en la búsqueda sistemática del éxtasis es algo que me choca. En todo caso, desde el punto de vista cristiano, me parece que todo viene de Dios y nada del hombre, y que por consiguiente una búsqueda que viene del hombre no tiene ninguna clase de sentido en estas materias. Que el cristianismo sea aburrido o que no lo sea es una cuestión que no me toca en absoluto. Es algo que no me incumbe. No es en este plano que plantearía por mi parte la cuestión. Habría muchos puntos de este tipo. En definitiva, me molestó un poco la oposición que el señor Bataille postuló al identificar la noción de mérito con la de salvación, y la noción de perdición con la de gracia. Aquí, repito, no me siento en absoluto preparado para plantear el problema de esa manera. En principio, porque entre la noción de mérito y la de salvación haría por supuesto un corte radical. Y además, la perdición me parece que ya es la vida normal del hombre como para hablar de *suerte*, la suerte aparece siempre como algo necesariamente excepcional.

Es precisamente porque el mundo de la perdición es el mundo "normal" que la idea de una separación entre el mun-

do cristiano y el mundo del pecado me choca profundamente, al menos a mí. No hay dos mundos, no hay más que uno. Y es evidentemente el mundo del pecado. En el mundo del pecado la gracia se insinúa como puede; es otro asunto.

L. MASSIGNON: Estoy impactado por el tono de simplicidad, de confesión directa del señor Bataille. Habló como un hombre, como un hombre que tiene una experiencia; es necesario, de todos modos, introducir un poco, no diría de filosofía, pero están el cuerpo y el alma, está asimismo la cuestión de la muerte del cuerpo. Usted habló de la muerte del cuerpo bajo la forma del éxtasis. Usted concibió el éxtasis como una cosa que se busca. Ahora bien, el éxtasis no se busca. Plotino lo busca, pero no los cristianos. Le niego a Plotino el título de místico completo. Esta búsqueda del éxtasis es una búsqueda intelectual llevada a su paroxismo. ¿Es lo que busca usted? Parece que usted buscara algo más directo en la circunstancia humana, algo que haga intervenir el atractivo, el gusto interior por la vida. No es por el signo de la inteligencia que usted quiere definir el éxtasis. El éxtasis es un desfallecimiento físico. No es por un deseo concertado de la inteligencia sino por un gusto sordo, un abandono de la voluntad amorosa, que se buscará el éxtasis. Es una cosa negativa el éxtasis. Esto muestra la deficiencia del cuerpo. Eso puede estar en un santo. Está generalmente en un santo. Pero su santidad no está consagrada a ese momento; está incluso en estado de suspensión, porque es una marca, una señal de que el cuerpo debe morir. Es una especie de disyunción. Una disyunción misteriosa. Ni siquiera habría que hacer

de esto una aflicción al suponer que, si se tuvo un éxtasis habría que tener otro. Es una especie de disyunción que prepara la muerte del cuerpo (salvo en Cristo, cuyo cuerpo era inmarcesible).

Hay otra muerte de la que usted habló más, ya que usted se refirió a cosas muy directas y profundas, interiores a nosotros; una muerte espiritual, lo que su antecesor en esto, Nietzsche, llamaba "la muerte de Dios". Pero ahí, una vez más, después de la muerte del cuerpo, para renacer, hay una especie de muerte espiritual. Me parece que es realmente necesario pasar por ahí; y es en esta especie de muerte donde el místico se abandona enteramente a Dios y donde Dios se retira de él. Pero no hay que considerar esta manera que tiene Dios de retirarse de él como si el místico padeciera de Dios en tanto figura retórica. Es una realidad espantosa, que el místico expresa de un modo mucho más duro que la del infierno. Creo que esta muerte espiritual de la que usted habla no puede realizarse más intensamente sino por el místico que cree en Dios, ya que por eso mismo, si usted quiere dialécticamente, él está obligado a una suerte de nada que lo supera. A la nada de su cima. Es una cosa que está más allá del infierno, y no creo bajo ningún concepto que sea literatura.

En todo caso, hay dos perspectivas: en principio la perspectiva de la separación del cuerpo y del alma, la muerte del cuerpo que el éxtasis prefigura; después, esa suerte de muerte del espíritu que el abandono prepara. Usted ha hecho dos o tres alusiones a Cristo. Es necesario destacarlas con infinito pudor en su confesión, y también con amor por la persona; pero en la agonía de Cristo, y en el abandono, está precisamente la prefiguración de esas dos suertes de muerte, del

fin del cuerpo y de un abandono del espíritu: "por qué me has abandonado..."

Hay en el hombre, para atravesar e ir hacia esa cima que insisto en creer real –no porque nos empuje a ella un atractivo que pudiéramos llevarle, sino porque somos llamados a ella, un atractivo que no buscamos, sino que nos busca–, un tipo de atractivo magnético. Es lo que hace que el lenguaje del místico se acerque al nuestro. Es algo que corresponde a lo más profundo de nosotros mismos. Algo que no puede consumarse sino por dos tipos de muerte. Hay una distinción entre el cuerpo y el alma que, en todo este debate, está en la base. Sabemos que tenemos una personalidad, pero sabemos la diferencia que hay entre nuestro cuerpo y nuestra alma, y creo que no fue hasta ahora indicada por un término técnico en el debate.

G. BATAILLE: Evidentemente, quise evitar de manera sistemática el empleo de nociones como cuerpo y alma. Son totalmente extrañas a las nociones que tengo en el plano de la ontología.

L. MASSIGNON: ¿De la misma experiencia interior?

G. BATAILLE: No veo la necesidad de hacer intervenir esta dualidad del cuerpo y el alma en una descripción de la experiencia interior o de la experiencia mística, a partir del momento en que ésta no está construida sobre esas nociones, como es el caso, verdad, en el cristianismo o en el conjunto de las experiencias místicas.

L. MASSIGNON: Sin embargo, el éxtasis no es una cosa del alma. En sus signos, es algo puramente físico. Usted incluso marcó y analizó todo lo que el Presidente de Brosses vio en "Santa Teresa", la escultura de Bernini. No veo razón para atribuir a esos éxtasis, como pudieron ser los de San Juan de la Cruz o Santa Teresa, un valor tan estrechamente ligado al cuerpo.

No creo que la experiencia de distinción del alma y el cuerpo sea un rasgo exclusivo de escuela. Tengo la sensación de que es una cosa que debemos atravesar bajo la forma de ruptura y disyunción.

G. BATAILLE: Por mi parte soy totalmente ajeno a eso. Me asombra percibir, tanto en lo que dice usted como en lo que señala Burgelin –y es principalmente por esto que quise hacer esta reunión–, que en las diferentes experiencias de la vida mística, las mismas dificultades que subrayé bajo su forma más exagerada aparezcan hoy. Estas dificultades fundamentales las ha puesto usted en evidencia sin que yo lo hubiera deseado, al decir –y Massignon lo retomó después de usted– que en efecto no podemos buscar el éxtasis. Hay allí un principio que domina la situación. Sin embargo, aunque del lado de Burgelin, quiero decir, del lado protestante, no creo que la cosa se transgreda, no es así en el mundo católico, por ejemplo, ni sin duda en los otros mundos donde la experiencia mística ha sido conocida, a partir del hecho de que existe la experiencia mística. Esta experiencia existe aunque de antemano debamos hacer esta reserva fundamental: existe bajo forma de proyecto, e incluso bajo forma de manual. En todas partes existen tratados de ocasión. Por todas par-

tes existen libros que tienen el objetivo de comunicar la experiencia, y facilitar así la vía hacia ella. No digo, desde luego, que esos libros no deban existir; no digo que los místicos, después de una experiencia, después de sentir la necesidad de describirla, deben arrojar esos libros al fuego; supongo, sin embargo, que todos ellos estuvieron tentados de hacerlo en la medida de la autenticidad de su experiencia. Imagino que el problema que busqué poner de relieve hoy debió ser un problema dominante para ellos. Hay algo repugnante, hay algo muy asqueroso incluso en el hecho de querer comunicar la experiencia, no porque se pueda escapar a esta posibilidad de comunicarla –la necesidad de comunicarla es muy fuerte–, sino porque al hacerlo se comunica a otros como un proyecto, uno la comunica a otros indicándoles la vía que ellos pueden seguir, se comunica ya como el embrión de una degradación de la experiencia. Me parece que había cierto interés en marcar, como hizo usted, que ese sentimiento debía ser experimentado por otros en dominios que pueden parecer bastante divergentes.

M. DE GANDILLAC: Volveremos quizá sobre este aspecto. Me parece mejor dejarle la palabra ahora a Hyppolite, que quiere interrogar a Bataille acerca del tema tan ambiguo de la nada.

J. HYPPOLITE: En la exposición de Bataille, hace un momento, tuve la impresión de que había fuentes diversas, cimentadas en la sinceridad interior, pero que filosóficamente me parecieron diferentes. Una de ellas, bastante nietzscheana, se vincula al problema de la moral; la otra plantea un problema

ontológico que es de otro orden. Querría saber, simplemente, si esta necesidad de ir más allá de sí, que es por lo tanto la negación de nuestro propio ser, pone la nada en nuestro deseo o más allá de nuestro deseo. Hay dos perspectivas opuestas según seamos nosotros quienes somos nada si el deseo está en nosotros, nada en el deseo mismo, o según, por el contrario, que sea para salir de nosotros que vamos a la nada. Hay aquí un problema de situación que parece bastante complejo.

G. BATAILLE: Cuando uso la palabra "nada" me ubico en el plano ontológico y designo de esa forma lo que se sitúa más allá de los límites del ser.

J. HYPPOLITE: ¿El ser es nosotros o está fuera de nosotros?

G. BATAILLE: Cuando hablo de un ser, hablo de un ser en particular, y me designo en particular a mí mismo, y generalmente también el yo de otros hombres. Con relación a ese yo, existe una ausencia de él que si se quiere podemos llamar la nada y hacia la cual el deseo no se dirige exactamente como hacia un objeto –ya que ese objeto no es nada– sino como hacia una región a través de la cual aparece el ser de los otros.

J. HYPPOLITE: Observe la importancia para la cuestión que ha sido discutida hace un momento: usted describió ese éxtasis, esa necesidad de salir de sí, como una suerte de anonadamiento de su propio ser.

G. BATAILLE: No, yo no la describí; sólo dije que en el éxtasis no cristiano se podía encontrar, en un punto cualquiera, el anonadamiento del ser. Y, al referirme así a posibilidades tan diversas, usé una expresión bastante vaga, creo que no podía hacerlo de otra manera, a menos de alargar mucho mis frases. Sólo quería indicar que la nada se encuentra en un punto cualquiera de la experiencia, y la nada es siempre el anonadamiento del ser, el punto donde el ser se aniquila.

J. HYPPOLITE: Suponga que la nada está en nosotros, que está en el deseo mismo, en eso que usted llama el ser. ¿Acaso invertiríamos más profundamente los roles? ¿No sería la necesidad de salir de nosotros una necesidad de salir de nuestra propia nada, si la nada estuviera contenida en el deseo mismo?

G. BATAILLE: Usted habla de nociones que son completamente extrañas a las que desarrollé. Puede que en efecto la nada esté en nuestro deseo. No busco negarla de un modo particular; sería bastante contrario a la posición que habitualmente tengo. Pero, en todo caso, desarrollando un cierto número de ideas, a las que di la coherencia que podía, esta noción de la que usted habla ahora no se me apareció, quedó completamente por fuera de mi horizonte.

J. HYPPOLITE: Esta noción conduce a valoraciones muy diferentes del más allá.

G. BATAILLE: Sin duda.

J. Hyppolite: Porque hay, no obstante, una elección implicada en la terminología que usó al llamar *nada* a lo que está afuera y *ser* a lo que somos.

Si por el contrario el vacío está en nosotros, y si es el ser lo que buscamos afuera, ¿acaso esto no modificaría profundamente su posición?

G. Bataille: Eso modificaría todo.

J. Hyppolite: Si usted eligió esta terminología, ¿no traduce de antemano esta elección una posición que no surge de la descripción puramente fenomenológica de las cosas?

G. Bataille: Como toda suerte de elección.

Naturalmente, busqué dar la descripción fiel de una experiencia que tuve, y creo que si nos atenemos a la primera experiencia se puede admitir lo que propongo; si llevamos la experiencia más lejos, podemos sin duda percibir en el deseo que estamos en la nada. Confieso, por mi parte, que no capto aún claramente las posibilidades de avanzar en la vía de la que usted habla. No sé aún claramente a dónde lleva y no veo cómo esta vía que me llevaría no sé dónde podría situarse con relación a aquella de la que acabo de hablar.

M. de Gandillac: Creo que a todos nosotros nos gustaría conocer la opinión de Sartre sobre esto.

J. P. Sartre: Lo que en primer lugar tendría en cuenta es que usted, Sr. Bataille, dice que hay un más allá del ser, que es la nada. Pero es usted quien la llama así. Si la llama así,

es que tiene en usted mismo la posibilidad de que la cosa aparezca como nada. ¿Viene de ahí esa posibilidad? Si está completo es que no lleva la nada en usted, y por lo tanto no podría llamarla así.

G. BATAILLE: Llevo la nada en mí mismo como negación.

J. P. SARTRE: De ahí viene la posibilidad de su negación. Volvemos a la idea del deseo. Si el deseo no es en un sentido la nada, si en usted mismo no tiene la posibilidad de hacer aparecer la nada, lo que hay por fuera de usted no es nada en un sentido. Es igualmente algo pleno. No puede nombrarlo ni hacerlo aparecer. Usted acaba de hacerlo aparecer como nada, entonces tiene esa posibilidad. Mientras que en su exposición, parece presentar el ser como ser pleno y presentar a su vez lo que está afuera como vacío. Me pregunto si Hyppolite no tiene razón, y si el hecho mismo de que usted lo llame *nada* no lleva a invertir las posiciones.

G. BATAILLE: Todo lo que puedo decir es que esas preocupaciones –nunca dejé de tomarlas en cuenta, desde un principio reconocí que debían considerarse a partir de lo que había adelantado– no se me aparecieron al construir esta concepción, relativamente simple, comparada con las posibilidades que usted evoca. Y, no importa cómo, el ser aparece pleno para sí mismo en un momento cualquiera, por más impugnable que esta noción pueda parecer; y es posible que en otro momento la ausencia del ser, el hecho de que fuera de mí no haya más yo, pueda llamarse la nada.

Naturalmente, no cierro así la posibilidad de proseguir el análisis. No prejuzgo tampoco las consecuencias que este desarrollo del análisis pudiera tener sobre la descripción y sobre el conjunto de lo que he buscado introducir.

J. P. SARTRE: Veo que las consecuencias son bastante importantes porque, si usted admitiera eso, se podría decir que busca el ser y no la nada, y que el éxtasis es una pérdida en el ser y no en la nada. Es una posición que habría que examinar. Son las dos posiciones posibles: o somos plenitudes y lo que buscamos es la nada, o estamos vacíos y lo que buscamos es el ser.

G. BATAILLE: Veo que estoy obligado a volver, hasta cierto punto, a lo que adelanté al principio. Me parece que en la dialéctica de mi exposición el movimiento que usted indica está claramente implicado. En primer lugar, el ser que busca un más allá de sí mismo no toma expresamente por objeto la nada sino otro ser. Sólo que este otro ser no puede alcanzarse sino a través de la nada, y la nada, entonces, debe corresponderse en alguna medida con una especie de devaluación del ser que desea, ya que este ser está representado como tedio, y en el tedio ya está la percepción de un vacío. Por otro lado, no busco hacer otra cosa sino responder, más o menos, cómo se tapa un agujero y de la manera más grosera, y me parece indicar así de un modo satisfactorio que no sólo la perspectiva que usted describe ahora podría estar integrada en el desarrollo que me es personal, sino que además podría estarlo en el sentido de una información.

J. HYPPOLITE: ¿A causa de la noción de pecado? No es seguro. Es siempre posible, pero ambiguo. Si el deseo recayera sobre el ser, y si la comunicación se hiciera por el ser en lugar de hacerse por la nada; cambiaría todo.

G. BATAILLE: La cuestión del ser está en juego en la dialéctica de la que hablé, que opone el yo y el otro, y es exacto decir que encaro siempre al otro como objeto de un deseo, que el yo es sujeto del deseo y que este sujeto del deseo es a priori una impugnación de uno mismo en tanto que es deseo de otro. Al mismo tiempo que una completud, en el ser, está el sentimiento de un vacío, es ese sentimiento de vacío lo que lo empuja hacia afuera.

Confieso que tengo la sensación de no hablar de estas cosas sino de manera aproximativa y de improviso. Ellas no me perturban, es todo lo que puedo decir.

J. HYPPOLITE: Si intervine a propósito de esta inversión es porque creí que su noción de pecado y de éxtasis –de las dos formas de eros, el eros místico y el eros sensual– enlazan con su concepción de la nada.

G. BATAILLE: Enlazan con mi concepción de la nada en el sentido de que el pasaje a través de la nada es exactamente el pecado. Eso puede ser el pecado desde dos puntos de vista; el hecho de buscar la nada más allá de uno mismo es ya un pecado.

J. HYPPOLITE: ¡Buscar la propia nada!

G. BATAILLE: La propia nada. Lo que describe este movimiento es el movimiento de la caída. Al mismo tiempo, el ser otro, absorbido por el deseo y percibido a través de la nada, para ser percibido, alcanzado en su integridad, debe estar de alguna manera en comunicación con su propia nada.

J. HYPPOLITE: En la nada nos comunicamos unos con otros. Pero si esa nada está en nosotros, ¿es el pecado lo que ya está en nosotros?

G. BATAILLE: El pecado es simplemente la violación de los seres, no exactamente la nada. Aun si el pecado estuviera en nosotros, la nada no sería forzosamente el pecado, ya que el pecado es un ataque dirigido a los seres. Ahora bien, la nada que está en nosotros permanece allí sin que haya el mínimo ataque a nuestra integridad, como tampoco hay un ataque al ser en nosotros cuando no salimos de él o cuando alguien no viola nuestra integridad.

P. BURGELIN: ¿Para usted el pecado es un acto y no un estado?

G. BATAILLE: Puede haber también un estado que resulte de ese acto. El estado de descomposición, por ejemplo.

M. DE GANDILLAC: ¿No es el pecado en principio un rechazo?

G. BATAILLE: A decir verdad, son tan múltiples las situaciones que siempre puede considerarse que en un momento cualquiera el pecado tome el aspecto de un rechazo.

P. BURGELIN: ¿Y no esencialmente?

G. BATAILLE: Esencialmente, no. Lo concibo como un acto. A decir verdad, esto no cuadra, esta estrechez de espíritu no cuadra con la descripción de la Iglesia para la cual el pecado es tanto la avaricia...

M. DE GANDILLAC: Históricamente el pecado fundamental se presenta de entrada como un rechazo voluntario y consciente.

G. BATAILLE: No es exactamente la concepción que desarrollé.

J. MADAULE: Pecado contra el Espíritu Santo.

G. BATAILLE: Es una noción que me resulta oscura, como a la mayoría.

M. DE GANDILLAC: Permítame precisar mi pregunta. Parece que usted ve en el pecado un medio absolutamente esencial para que el ser escape de un cierto aburguesamiento, de un cierto endurecimiento, de una cierta satisfacción de sí mismo, de una suficiencia en sí mismo y en su tedio.

Ahora bien, ese pecado liberador ¿es para usted el pecado en tanto pecado, es decir, esencialmente el rechazo de un

don ofrecido, o lo encara usted más bien como una serie de actos a través de los cuales se expresan la vida, el gusto por la aventura, el gusto por el riesgo?

G. BATAILLE: No tuve la pretensión de hablar del pecado en sí, ni hablar del pecado tal como la Iglesia Católica lo describe en un sentido muy preciso y general; quise partir de una noción no tan simple, que por otra parte asocia crimen y sensualidad. Es en esas representaciones del crimen y la sensualidad donde busqué situar lo que llamo *pecado*.

M. DE GANDILLAC: De hecho, la palabra pecado está tan ligada al cristianismo que es difícil usarla en otro sentido, sin definir antes este otro sentido. Es por eso que me permito interrogarlo. Es por eso que le hago esta pregunta. En la perspectiva cristiana, parece que el pecado no es esencialmente ni el crimen ni la sensualidad. Se trate del pecado de Adán o del pecado de Satán, que no obstante son fundamentales, hay allí rechazo y desobediencia, rebelión y ambición, pero no sensualidad o crimen.

G. BATAILLE: Sin duda.

M. DE GANDILLAC: El asesinato recién aparece con Caín. Consecuentemente, no es el hecho original.

G. BATAILLE: Es que si no lo entiendo como acto no alcanzo a ver bien qué puede ser el pecado, el valor que toma en el alma. Si me remito a la experiencia que tengo, ya sea a través de recuerdos personales, ya sea por el conocimiento de

otro, tengo la impresión de que el horror al pecado está ligado en nosotros a una acción positiva, a la idea de una intervención que es al mismo tiempo una caída; porque este acto nos hace pasar de un estado a otro, de un estado de pureza a un estado de descomposición; y además, en el espíritu de lo que digo, de un estado de autonomía y repliegue sobre sí mismo a un estado de apertura, de herida.

J. HYPPOLITE: Es la gracia misma. Lo que usted valora tanto como el pecado, en el hecho de negarse a sí mismo, es la circunstancia de llegar a negar este cierre sobre sí, que usted entiende tanto bajo la forma del pecado como bajo la forma del éxtasis. Y usted opone entonces la salida de sí, esta negación de sí, a una moral que aborda desde el punto de vista nietzscheano como una suerte de avaricia, como resultado de una decadencia, de una deficiencia vital por la cual tratamos de prever y de acumular.

G. BATAILLE: Se trata de eso.

J. HYPPOLITE: Usted opone pues una moral que está enteramente centrada en la preservación del propio ser a un acto que es la salida de sí.

G. BATAILLE: Se trata de eso.

J. HYPPOLITE: Salida de sí que, por el hecho de llamarla *nada*, vuelve fácil la asimilación del pecado con aquello que los cristianos quizá podrían llamar la gracia.

El uso de la palabra *nada* –fíjese por qué insisto en esta terminología– como aquello que está precisamente fuera de nosotros, ¿no nos hace más fácil la asimilación del pecado y la gracia, categorías que usted opone, una y otra en el plano de una moral nietzscheana, a la conservación de sí?

G. BATAILLE: Esta asimilación no me parece fácil puesto que no la hago, y si no la hago, evidentemente, es para no considerar una noción como la de gracia, que acaso podría intervenir en la construcción bastante frágil que desarrollé hoy, pero que seguramente de intervenir lo haría bajo una forma muy diferente: bajo la forma de la suerte. No me preocupé por saber si la gracia –en la medida en que interviene en el alma del que tiene una experiencia– viene de afuera o de adentro. Me la represento como una suerte, y la suerte engloba el conjunto de elementos en cuestión. De modo que no puede venir ni de adentro ni de afuera. La suerte es la coincidencia del conjunto de elementos, una coincidencia en la que lo posible sigue abierto. Y en ese sentido, evidentemente, hay una asimilación de la gracia y el pecado, ya que la suerte hace posible el pecado y vuelve única la gracia. Pero la suerte no puede identificarse con el pecado mismo, porque es simplemente el conjunto de las coincidencias lo que la hace posible.

J. P. SARTRE: Querría saber por qué Bataille se sirve de la palabra *pecado,* y si no podría sostener las mismas ideas sin esa noción, que me parece referida a valores que por otra parte él rechaza.

G. BATAILLE: Creo servirme de ella para simplificar y al mismo tiempo para dar un énfasis al debate.

J. P. SARTRE: ¿No cree que usted hace posible un debate cuando en realidad el debate debería ser imposible?

G. BATAILLE: Me parece que no. Lo que el Padre Daniélou dijo hace un rato iba ciertamente en el sentido de la posibilidad del debate.

J. P. SARTRE: Cuando el Padre Daniélou habla del pecado cristiano habla de algo que para él tiene una significación clara. Cuando pregunta si el pecado está más cerca de Dios o si da una apertura más grande a la criatura, el pecado tiene para él un sentido preciso. Sentido que se refiere al conjunto de la vida cristiana. Cuando usted habla de pecado parece que, bajo la excusa de una palabra, hablara de cosas enteramente diferentes.

G. BATAILLE: Enteramente, no creo. Me parece que la posibilidad de establecer un puente entre ambos sentidos ya existía. Que establecer un puente parezca desde cierta lógica una noción absurda, de eso no dudo. ¿Pero acaso no es frecuente que esos puentes, tendidos entre elementos cuestionados, tengan un valor considerable? Me parece que intervienen de manera constante. ¿Por qué no intervendrían en un debate?

J. P. SARTRE: Cuando usted en lo personal dice *pecado*, acepta implícitamente la existencia de un cierto número de valores. ¿Pero en relación con qué? ¿Acepta verdaderamen-

te valores? Nos habla de sensualidad y crimen, ¿en qué el crimen es pecado? ¿Porque es una violación de los seres? ¿Quién prohibió, para usted, violar a los seres?

No veo por qué, según sus principios, uno no violaría seres como quien bebe una taza de café.

G. BATAILLE: Es evidente que fui un poco rápido. Debería haber entrado en consideraciones más precisas. El pecado se define por los mandamientos de Dios. Está claro que sólo retuve una parte de los mandamientos de Dios. Además, pasé por alto el hecho de que me refería a una experiencia universal de la separación de los actos en bien y en mal.

J. P. SARTRE: Esto cambia todo. Para usted hay un bien. Y entonces usted comienza a querer ese bien, a plantearlo para luego no quererlo. Pasa a una posición moral y metafísica que es sostenible, pero difícil y bastante diferente de aquella que usted vino sosteniendo esta tarde.

G. BATAILLE: Usted describe exactamente mi posición. Tomo a mi cargo definiciones que existen de manera bastante general.

J. P. SARTRE: Y esas definiciones del bien, tal como las toma a su cargo, vienen precisamente de un mundo moral que por otra parte usted recusa; de manera que en el momento en que usted hace el pecado, se sitúa en un plano donde esta moral pierde toda significación. Ya no es el pecado que usted hace, es...

G. BATAILLE: Exagera mi posición cuando dice que lo recuso. Sin duda introduzco un punto de vista a partir del cual esas nociones deben ser recusadas. Lo cierto es que esas nociones en principio las doy como existentes, como fundamento de las reacciones que las impugnan.

J. P. SARTRE: Una vez que usted las pone en duda, caen completamente fuera de usted, y por eso mismo el pecado deja de ser pecado. Usted las evade y las niega por el acto. No puede mirar esa moral que usted pone en duda junto con lo que llama pecado. Se podría decir "acto revolucionario", acto que rechaza toda moral; hay allí una curiosa manera de conservar una moral negándola a la vez. Además, aun aceptando esta moral, tendríamos la idea de falta y no necesariamente la de pecado.

G. BATAILLE: Me pareció que había una especie de ironía en el hecho de mantener así nociones de bien y mal en las cuales no creo. No pienso haberles otorgado otro sentido. Es posible que eso se considere vicioso; por otra parte, la ironía es siempre viciosa por definición.

J. P. SARTRE: En realidad, la moral no debe atormentarlo demasiado cuando usted hace el pecado. Por eso el pecado se vuelve menos angustiante y menos trágico.

G. BATAILLE: Me parece que usted peca por exageración en el sentido lógico. No somos los seres simples que la lógica exige de nosotros. La lógica exige que nos separemos, que nos escindamos, que pongamos esto a la izquierda, aquello a la derecha,

y en realidad, somos esta izquierda y esa derecha. Existe en mí alguien que si matara a otro sentiría el acto que acaba de cometer como un acto abominable. Esto es muy fuertemente así en mí, no lo dudo, pero no porque tenga la experiencia de eso... Tengo una impresión muy clara de que si llegara a matar, caería en un pozo y haría la experiencia de lo que es el pecado, me parece. Eso no impide transgredir las posibilidades que acabo de describir, no impide encarar un más allá con relación a esas posibilidades, y un más allá que implica el sentimiento del pecado o el sentimiento del mal que yo habría podido hacer.

A. ADAMOV: ¿No piensa usted que –y pido perdón por alejarme una vez más del tema– si un hombre fuera llevado, convocado por ciertos estados, a realizar un acto que la moral condena –pongamos que se entrega a una forma de desenfreno particular, una orgía por ejemplo– no piensa usted, digo, que ese hombre va a conocer necesariamente un abatimiento moral, crea o no crea en el pecado? Esa desmoralización se desprende de la naturaleza misma de su búsqueda. Es la consecuencia inevitable de la dispersión que esta búsqueda acarrea.

J. P. SARTRE: Pienso que si se planteara esta desmoralización como valor, se haría aparecer por lo mismo otra clase de moral. Igualmente hay algo que me molesta: ¿atribuye usted o no un valor a los estados obtenidos por medio del pecado o en el pecado? Por ejemplo, en el éxtasis del pecador. Si le atribuye valor, usted hace otra moral. Del mismo modo uno puede muy bien obtener, por el uso de estupefacientes, una especie de desagregación; pero al buscarla se la convierte en valor.

G. BATAILLE: Acerca de esto indiqué de un modo aproximado mi posición. Hablé de una moral de la cima que opuse a la moral de la decadencia y terminé por comprobar simplemente esto: que a partir del momento en que hablaba de moral de la cima en realidad hablaba en nombre de la moral de la decadencia.

J. P. SARTRE: Entonces la posición se vuelve bastante delicada.

G. BATAILLE: Eso hace que la posición se vuelva totalmente débil, totalmente frágil. Y hablé exactamente en ese sentido desde el principio. Sólo hablé desde una posición insostenible.

J. P. SARTRE: Usted ha dicho bien: *hablé*; le resulta fácil que la falta recaiga en el lenguaje. Pero por una parte está su exposición y, por otra, su búsqueda concreta. Lo único que me interesa es esta búsqueda. Si el lenguaje es deformante, entonces usted está en falta. Al escucharlo ya estamos en falta. Lo que cuenta es la hora, el momento en que, sin hablar o hablando lo menos posible, usted comete pecado. Ese momento existe; lo que importa es ese momento. No está ahí hoy, pero hablamos. Usted no puede buscar realizarlo sin formular un valor.

G. BATAILLE: Naturalmente, planteo valores y he señalado que al exponer valores desemboco de maneras muy diversas en una situación inextricable.

J. P. SARTRE: Entonces ya no se trata de una impugnación de la moral por un *no sé qué* situado más allá de la moral. De eso resulta la coexistencia de dos morales: una inferior y otra superior.

G. BATAILLE: Naturalmente, y la superior está obligada a renunciar a ella misma porque en algún momento advierte que sus propios valores se despliegan en nombre de la moral inferior. Consecuentemente, ella se autorepudia y desaparece, y todo entra en la noche.

J. HYPPOLITE: De ese movimiento resulta una tercera moral; ese repudio mismo es un tercer sentido del valor.

G. BATAILLE: Como el movimiento de impugnación comenzó en la segunda moral, no hay diferencia entre la segunda y la tercera; es la impugnación que prosigue su curso. En un punto dado advertimos que la impugnación no puede detenerse sobre sí; es como un ácido que se carcome a sí mismo.

J. MADAULE: En suma, el valor no es más que la impugnación de toda clase de valor. No hay más que un valor, ya sea superior o inferior, y es la impugnación de los valores.

G. BATAILLE: Exacto, finalmente se trata de eso.

J. P. SARTRE: Estamos de acuerdo. Pero es una moral, la moral de la búsqueda.

G. BATAILLE: A partir del momento en que se dijo esto, se dijo mucho.

J. P. SARTRE: Finalmente, no es la segunda moral la que se abisma para que aparezca una tercera, es ella misma que continúa. Son avatares de una misma moral; en el momento en que nos damos cuenta de que buscamos valores por razones de confort moral, pasamos a abandonarlos, pero las exigencias siguen siendo las mismas y estamos siempre en el mismo plano.

G. BATAILLE: En toda moral, sea la que fuere, los valores están inicialmente compuestos por interferencia de dos sistemas: el sistema de la impugnación por un lado, y el sistema positivo de la separación del bien y del mal, por el otro. Lo que llamo la decadencia y la cima.

Me parece grave que a partir de cierto punto aparezca la posibilidad de privarse de la facultad de describir un bien y un mal; un bien y un mal que resultan suficientemente persuasivos para mantener el otro lado de las cosas. Esto es lo que llamo el ascenso a la cima. Para ascender a la cima hace falta un pretexto, es decir, para entregarse a la impugnación y al sistema de impugnación de sí mismo, para cumplir esas violaciones de la integridad del ser del que hablé, hace falta un pretexto tomado de las nociones de bien y de mal; así se puede afirmar que la jugada está casi hecha. Es lo que el padre Daniélou subrayó hace un momento cuando refirió que la Iglesia católica describe posibilidades absolutamente diferentes y que el Cristianismo permite, a partir del pecado, ganar un estado de cosas que ya no es el pecado, y situar de

este modo al cristiano fuera del pecado. Pero precisamente lo que busqué mostrar –me parece que las condiciones actuales están dadas para eso– es que esta posibilidad falta, y que en consecuencia el hombre está forzado a elegir entre dos vías: una consisitiría en aniquilarse, en renunciar a toda clase de salida fuera de sí mismo, en fabricar una economía del gasto racional que se limite a la producción de la suma de energía necesaria para la fabricación, y que elimine de la vida todo lo que es puro derroche, puro gasto, puro lujo, pura absurdidad; la otra, según la cual se mantendrían el gasto, el lujo, el derroche, y en la que ya no tendrían razón de ser sino por sí mismos. Me parece que este problema moral es más fácil de concebir, más fácil de percibir en formas extremadamente groseras; en efecto no hay nada más banal para decir acerca de este lujo –de este derroche– que ocurre por aquella o esta razón, que es por esto o por aquello que el fulano o fulana dan una fiesta, que es por esto o por aquello que una población o una tribu hacen una fiesta. Pero hay un momento a partir del cual ya no se puede decir esto. Me parece que perdimos la facultad de dar una excusa a nuestro gasto, no importa lo razonables que finalmente seamos (digo "nosotros" porque se me considera lo contrario). Sin embargo no ganamos la facultad de dar a esos gastos una limitación que reduzca los valores de energía necesaria para la producción. No. Aún existe un excedente considerable, un excedente que hay que gastar como sea; y está llegando el momento en que, para gastarlo, no hace falta ninguna clase de móvil, porque se empieza a poner de manifiesto que se trata de un *sinsentido*.

J. P. SARTRE: En usted el pecado tiene un valor dialéctico, es decir desfalleciente; tiene la función de empujarlo a un estado en el que usted puede reconocerlo como pecado.

G. BATAILLE: Naturalmente.

J. P. SARTRE: Mientras que para el cristiano, por el contrario, aun escapando, el pecado sigue siendo lo que es. En consecuencia, no se trata para nada de la misma noción. Es algo que aparece en un momento dado, que le sirve de estimulante, que lo lleva a usted a una suerte de escándalo, de donde luego usted vuelve, por medio de la impugnación, a un estado que es el que busca. En ese momento ya no puede tomarlo como pecado.

G. BATAILLE: Como en toda dialéctica, hay superación y no supresión. Me estoy refiriendo a la dialéctica hegeliana; no oculto que soy más que cualquier otra cosa y sin serlo de cabo a rabo, un hegeliano. La noción de pecado ligada a la acción se puede reconocer fácilmente; es la actividad hegeliana, la negatividad que es acción.

J. HYPPOLITE: No estoy seguro de que en Hegel la acción pierda ese carácter de pecado. ¿Es el pecado el que se reduce a negación o la negación a pecado?

G. BATAILLE: Parece que la negatividad, que es la acción, siempre es destructora.

J. HYPPOLITE: Como decía Sartre, hay en su discurso un lenguaje cristiano y una ambigüedad cristiana; quizá también es hegeliano. ¿Tiene necesidad de esto para su ética humana?

G. BATAILLE: Lo necesitaba para esta discusión, para facilitar el debate.

J. HYPPOLITE: Por cierto, no sólo para eso; no es para facilitar este debate. Usted tiene necesidad de esta noción cristiana de pecado para usted mismo, para la moral de la cima.

G. BATAILLE: La empleé en mi libro[4] con más prudencia que hoy, y con mucha menos frecuencia. Hoy, insistí bastante más.

J. HYPPOLITE: La cuestión es: ¿Puede usted prescindir de ese lenguaje? ¿Podría describir su experiencia prescindiendo de él?

G. BATAILLE: No sería cómodo. Habría que usar perífrasis.

A. ADAMOV: En todo caso, en lugar de *pecado*, podría decir *falta*.

G. BATAILLE: La ambigüedad permanecería.

J. HYPPOLITE: *Falta* no es lo mismo; la falta se sitúa en la moral de la decadencia, no está en el mismo orden que el pecado. Usted tiene necesidad de lo que hay de infinito en el pecado.

---

4 *Sobre Nietzsche.*

G. BATAILLE: Esta noción me parece cómoda porque se refiere a estados vividos con una gran intensidad; en tanto que, si hablo de falta, hago intervenir la abstracción.

R. P. DANIÉLOU: Me parece que sin esta noción su obra perdería por entero la coloración que tiene, y en un sentido, creo que es un elemento esencial a su obra. Tengo la impresión de que Sartre, hace un rato, trataba de encerrarlo en su posición y que en realidad usted la desborda justamente por aquello que la constituye: esa clase de rechazo a dejarse encerrar en una posición definida. Si no tuviera esa noción de pecado, usted perdería inmediatamente lo que vuelve específica su posición. No sé si me expreso con suficiente claridad. Hay allí un punto que usted no puede dejar escapar sin abandonar, de un modo más o menos completo, su posición.

J. HYPPOLITE: Después de una única lectura de su libro –yo a usted no lo conocía–, mi impresión fue la siguiente: un sujeto que tiene necesidad absoluta de posición cristiana, porque ésta le resulta indispensable para impugnar la posición cristiana. No se trata de otro lenguaje, se trata de la ambigüedad de esta posición cristiana, ambigüedad que puede reprochársele tanto del lado cristiano como del otro. Su originalidad está en esa ambigüedad. Si la suprimiera, no podría leer su libro.

G. BATAILLE: Su impresión es absolutamente justa. Lo que de todas maneras me parece erróneo es la ilusión que pude haber dado de necesitar de esta posición para entregarme a

sacrilegios y de encontrar así una vía moral que sin el sacrilegio no hubiera encontrado y, consecuentemente, la ilusión de permanecer en la órbita cristiana. Es evidente, por otra parte, que ofrezco un flanco para esta acusación. Es culpa mía. Creo que no previ que iba a ser tan claro. Sobre todo no pude prever que no advertirían algo diferente, algo que podría llamar desenvoltura. Si hago esto, es porque no me importa, es porque no estoy encerrado, porque de una punta a otra tuve el sentimiento de soltura que sobrepasa todas las reglas comunes a estas situaciones.

Debo decir que no me sentí para nada sacrílego, que me daba igual, que todo lo que quise fue no quedar encerrado en ninguna noción, sobrepasar infinitamente las nociones y, para poder sobrepasarlas probándome a mí mismo –y en rigor probándole a otros esta desenvoltura, aunque hasta aquí no lo haya logrado– tuve necesidad de encerrarme o de proponer situaciones que encerraban a otros. Me parece que no podía encontrar otra cosa. Si hubiera estado en otro país, si hubiera estado en Oriente, o si hubiera estado en un medio musulmán, o budista, habría partido de nociones bastante diferentes, me parece. Partí de nociones que tienen la costumbre de encerrar a algunos a mi alrededor, y no me importó. Es todo lo que hice. No logré expresarlo muy bien. Especialmente, me parece que expresé bastante mal la alegría con la que lo hice. Puede que eso sea inherente a una dificultad profunda que quizá no pude trasmitir y que todavía encuentro: desde un momento, adentrándome en mis dificultades, me encontré traicionado por el lenguaje, porque poco más o menos, es necesario definir el lenguaje en términos de angustia, algo quizá sentido como alegría desmesurada. Pero si yo

expresara esa alegría, expresaría algo muy diferente de lo que siento, porque lo que siento es, a partir de ese punto, una desenvoltura con relación a la angustia. Es preciso que la angustia sea sensible para que la desenvoltura también lo sea, y la desenvoltura es tanta que en un momento no sabe expresarse, se queda más acá de ella, en su forma normalizada. Me parece que se podría dar cuenta de esa dificultad de un modo sencillo, incluso de una manera prosaica, representando esto: que no importa cómo el lenguaje es inadecuado, el lenguaje no puede expresar por ejemplo una noción extremadamente simple, a saber: un gasto que consiste en pura y simple pérdida, un gasto que es la noción de un bien. Si para el hombre estoy obligado a referirme al ser –y se ve rápidamente que introduzco una dificultad–, si para el hombre la pérdida sin ninguna compensación es un bien, esta idea no puede expresarse cabalmente. El lenguaje falta porque el lenguaje está hecho de proposiciones que hacen intervenir identidades, y a partir del momento en que, a causa del excedente de las sumas destinadas a gastarse, uno está obligado, para ganar, a no gastar más, a no gastar por gastar, ya no puede uno sostenerse en el plano de la identidad. Se está obligado a abrir las nociones más allá de ellas mismas. Creo también que en esto consiste lo singular de la posición que desarrollé. En conjunto, y de una manera muy general, aquellos a los que dirijo mis esfuerzos son seres abiertos, por oposición a seres cerrados. Lo que me separa claramente de aquello que el Padre Daniélou representó hace un rato, es que él está obligado a dirigir mis esfuerzos a un ser que se cierra. Quiero decir: un ser que se cierra a pesar del deseo de estar abierto; ese deseo es muy sensible a través de la historia de

la teología. Si me refiero en particular a Gregorio de Nicea, el asunto parece sorprendente. Lo cierto es que el movimiento es más fuerte que el de esos pesares; de una u otra manera, el ser se cierra, y el ser de Dios –el ser de la Iglesia– es un ser cerrado, mientras que aquellos a los apunto son seres abiertos, es decir, seres inefables, seres que no pueden ser expresados en sí, porque al estar abiertos apenas si son seres, son descomposiciones permanentemente en curso; el pensamiento no puede aprehenderlas y ellas lo destruyen.

J. Hyppolite: También me sorprendieron en su libro el problema del lujo, del gasto completo y el problema de la comunicación. Lo que usted alcanza por el gasto es la comunicación.

G. Bataille: Exactamente.

J. Hyppolite: Porque no alcanza jamás la comunicación por un proyecto moral, la busca sólo por el gasto. ¿Se alcanza entonces la comunicación por el gasto? ¿O el gasto solo? ¿Usted hace de la comunicación un valor a obtener por el gasto, o hace del gasto el valor supremo? Es muy diferente. Si es por gasto o por lujo que obtengo comunicación con otros seres, lo esencial para mí es esta comunicación. ¿El gasto no es más que un medio, o es lo esencial?

G. Bataille: Me parece que en la realidad es imposible separar esas nociones ya que, en el gasto, el deseo atañe al ser que es otro y en consecuencia ya no concierne al gasto mismo sino a la comunicación.

J. HYPPOLITE: De todas modos esas nociones vitalistas de gasto son ambiguas. ¿Habría podido escribir su libro en el lenguaje vitalista que empleó con el ejemplo de una sociedad de producción? ¿Habría podido escribir todo su libro, encerrar todo su pensamiento en ese único lenguaje: acumulación de reservas, reserva de energía y gasto?

La palabra "comunicación" puede tener dos sentidos. Puede significar negación de sí (y me pierdo en ese aniquilamiento) o puede significar un encuentro de otro yo, otro ser para sí. No es exactamente lo mismo. Es el mismo problema que el de la nada que usted expuso antes. ¿Acaso esta comunicación es la comunicación con otro yo, un "para sí", y por qué el gasto hace posible esta comunicación? ¿En el siguiente sentido: "el que quiere salvar su alma la pierde"? ¿Se trata de eso? Es cuando me quiero salvar que me pierdo; cuando me pierdo llego a encontrar ese otro. Entonces la comunicación es superior al gasto. El gasto es el único medio para alcanzar la comunicación.

G. BATAILLE: Usted hizo intervenir rápidamente esas diferencias entre dos clases de comunicación que son correlativas con las diferencias que enunciábamos como ser cerrado y ser abierto. La comunicación puede en efecto apuntar al ser abierto o al ser cerrado. En el segundo caso se puede hablar más bien de unión, o mejor, de deseo de unión. Se puede hablar de deseo de unión y se puede terminar en un encierro sobre sí a partir de la unión. Es tanto lo que se encuentra en el tema del matrimonio como en el tema de la Iglesia. El tema del matrimonio, tema que puede oponerse a la vida mística

pura. Hace un momento usted introdujo de manera adecuada esas dos nociones. Y como esta diferencia debe mantenerse, no veo la posibilidad de formular, en cuanto juicio de valor, una precisión tan rigurosa en lo que atañe a la diferencia entre gasto y comunicación. El juicio de valor que introduzco recae sobre la diferencia entre el ser cerrado y el ser abierto. Pero no puede referirse a la diferencia entre comunicación y gasto, que más bien me parecen modos de hablar de una misma cosa antes que diferencias sobre las cuales un juicio de valor pudiera reposar –aunque con distinciones, evidentemente, entre esos dos modos de hablar.

J. HYPPOLITE: Sin embargo es muy grave, porque me parece que lo que persigo en el gasto es verdaderamente la comunicación con otros. Uno no puede alcanzarla en el matrimonio, o en la Iglesia, o en un ser cerrado; pero en usted el concepto de comunicación termina por significar únicamente negación y nunca comunicación positiva, una positividad que sería la negación de una negación. El empleo de esa palabra "comunicación", tal como se encuentra en Jaspers o en algunos otros, significa no solamente negación del yo, sino también encuentro con otro, un entrar en relación con el otro; y esto tiene un sentido muy diferente al de la sola negación de sí.

G. BATAILLE: No diré exactamente negación, uso el término para que pongamos las cosas en tela de juicio. Lo que quiero dejar sentado primero es el cuestionamiento de uno mismo y del otro en la comunicación; no se trata sólo de la comunicación que termina en unión, unión que a su vez yo volvería a poner en tela de juicio.

J. HYPPOLITE: Totalmente de acuerdo.

G. BATAILLE: Poner en tela de juicio no es exactamente negar, porque poner en tela de juicio es también vivir.

X[5]: Me impacta lo que Bataille viene diciendo. Bataille identificó el mundo del pecado con lo que él llama la ausencia de tedio, y lo opone al mundo cristiano que caracteriza como el mundo del tedio.

Y bien, como cristiano, debo reconocer que hay una cierta verdad en lo que usted dice, sólo que, esa oposición no está totalmente justificada, porque no se puede oponer el mundo cristiano al mundo del pecado, porque la Iglesia está compuesta de pecadores. Estas nociones se mezclan unas con otras. Somos todos pecadores y no podemos dejar de reconocerlo. Pero si oponemos la Iglesia al mundo del tedio, al mundo del pecado, quizá se justifique en ese sentido que haya un cierto Cristianismo –si usted quiere un Cristianismo de Fariseos– que opone al pecado algo bastante tedioso, algo que no está en condiciones de contrabalancear el pecado, las virtudes, por ejemplo, una cierta moral, y ese, seguramente, es el mundo del tedio.

El Padre Daniélou, cuando recordó la idea de Kierkegaard según la cual mientras esté ligado a la gracia el pecado destruye la suficiencia, mostró que el pecado es un soporte que mantiene el equilibrio entre la ignorancia y la gracia; en ese sentido, me parece que si se puede oponer algo al pecado, no

5 Se desconoce el interlocutor de este fragmento.

son las virtudes, sino la gracia. Usted dice: para ustedes el pecado es una cierta salida de sí. Se le puede otorgar un valor al pecado si destruye la suficiencia. Pero podemos ir más lejos, podemos decir que en el pecado sentimos un valor –negativo, si se quiere– que nombra un objetivo final, un objetivo que debemos alcanzar y que no podemos alcanzar aquí abajo. ¡Cuánto lugar ocupa el pecado en nosotros! Vivimos únicamente en el pecado. Tanto vivimos en el pecado que dejamos de verlo. Lo respiramos como respiramos el aire. Ese gran lugar que el pecado ocupa en nosotros es justamente el que debería ocupar la gracia a la que estamos llamados y en la que nos realizamos. Nos realizamos saliendo de nosotros. Para realizarse como nadie hay que salir de uno, salir de esa pequeña envoltura que debemos romper y que es la suficiencia, la suficiencia individual. Hay dos salidas; una es el pecado, la otra, la santidad. Me parece que esta salida por la nada de la que habla usted es una falsa salida, a falta justamente de otra, la única válida para el cristiano, la salida por la plenitud de la gracia.

G. BATAILLE: Estoy sorprendido de que el Padre Daniélou haya evocado a Kierkegaard, quien destacaba que la Iglesia siempre vio en los grandes pecadores gente muy próxima a la santidad. A eso agregaré que es lícito desde otro punto de vista ver en los grandes santos gente muy próxima a los grandes pecadores. Quizás podemos considerar de una y otra parte a los santos y a los disolutos como fracasados, y creo que en verdad tanto unos como otros tienen sus razones. La realización del hombre, la totalidad del hombre, supone a la vez la santidad y el pecado de la santidad en un solo hombre,

no verdaderamente como lo mejor para el hombre, sino de algún modo como su fin, su imposibilidad, aquello que en definitiva lo acorrala.

R. P. DANIÉLOU: Creo que esa tensión trágica entre el pecado y la santidad es lo que acerca al santo y al pecador, por oposición a aquellos que se quedan en un dominio moralista.

G. BATAILLE: Lo que expresamente me diferencia de usted es el abandono que hago de cualquier clase de bien que deba realizarse en la tierra, de cualquier clase de acción que se me presente con el deber de hacerla, que me prive de toda posibilidad de estabilidad, a partir del momento en que ya no tengo ese apoyo que usted tiene y que lo arrastra por los caminos del ser que se cierra, que lo arrastra tanto a pesar suyo, si se tratara de usted, y tanto queriéndolo, como si se trata de la Iglesia en su conjunto. A partir del momento en que ese punto de apoyo falla, se vuelve imposible calificar el pecado como lo hace la Iglesia; también se vuelve imposible encontrar la menor estabilidad porque lo que se encuentra en todos lados se desmorona. Sólo queda hablar en la noche, al azar, y no tener más que una devoción: la suerte. Hay que decirlo, es una de las devociones más penosas, una de las más costosas, la que nos deja constantemente a merced de lo peor; mientras que los cristianos que estuvieron a merced de la gracia no me parecen tan desfavorecidos. Creo que los cristianos hablaron mucho de la gracia y de la desdicha que ella misma pone en juego a cada momento, ya que la gracia puede abandonar; pero es cierto también que los que hablaron de ella son precisamente aquéllos a quienes en general la

gracia no abandonó. Es algo que me parece impresionante porque, en definitiva, en el sistema cristiano, en ese sistema que está fundado, en ese sistema que está ordenado con el orden de las cosas, no se entiende por qué la gracia habría de faltar a quien tiene méritos.

R. P. MAYDIEU: No es cuando falta la gracia que se produce esa inestabilidad; por el contrario, es cuando la gracia sobreabunda que se vuelve necesario encontrar una estabilidad ya no dispuesta de acuerdo con el orden de las cosas. Sin estar obligado a esta o a aquella acción precisa, el cristiano debe sin cesar inventar nuevas acciones, ir más allá de un bien al que sobrepasa todo bien. No es cuando la gracia falta, es cuando sobreabunda que el cristiano alcanza algunas de las exigencias que usted especifica.

G. BATAILLE: Parece que en el exceso de gracia se encuentra una situación próxima a la que designé.

R. P. DANIÉLOU: "El que pierde su vida..." es una expresión evangélica.

G. BATAILLE: Con la salvedad de que no acepto el segundo término. Y eso cambia todo.

R. P. DANIÉLOU: Usted no lo admite porque la interpreta de una cierta manera. Salvación no quiere decir –aquí está el punto con el que se enfrenta– avaricia, posesión, repliegue sobre sí, quiere decir simplemente, orientación. Me parece que

el punto débil de su tesis es esta identificación entre la avaricia y cualquier valor.

J. HYPPOLITE: Llegamos muy claramente a expresar –mejor de lo había entendido al comienzo– su concepción, en el plano ontológico, de dos términos: el Otro y yo. No están más que esos dos términos. Para un cristiano, el Otro, a pesar de todo, está calificado, está por encima de cualquier determinación, pero por encima de todo es Dios el que no está cerrado.

M. DE GANDILLAC: Negación por trascendencia.

J. HYPPOLITE: Ahí está precisamente el problema de la nada que es fundamental.

M. DE GANDILLAC: Según se ponga de relieve la negación o la trascendencia, se tendrán formas de espiritualidad diferentes. Pero ni en un caso ni en otro estoy para nada seguro de que usted pueda forzar al cristiano, como parece hacerlo, a una única salida: a buscar lo cerrado, consciente o inconscientemente.

Creo que el esfuerzo de despojamiento espiritual siempre fue descrito por aquellos que lo vivieron de una manera intensa y auténtica como despojamiento total, incluida la renuncia misma a cualquier búsqueda de un Dios que fuera definido de manera perfectamente positiva, como justamente lo sabría de antemano un programa de salvación. El místico tiende hacia una plenitud que no corresponde a ningún proyecto propiamente dicho y que es una suerte de promesa en blanco.

R. P. MAYDIEU: Como ejemplo de inestabilidad se puede citar al cura de Ars que seguramente tuvo que parecer ante quienes aconsejaba como el hombre más estable de todos, el más decidido, pero que, en cuanto a él, ya no sabía qué hacer. Era cura y quería entrar a un convento. Los grandes santos son siempre seres inestables por plenitud.

G. BATAILLE: ¿Qué pasaría si, fundado sobre un orden de cosas bien claras, usted alcanza a pesar de todo la inestabilidad? ¿Cómo será para quienes no tienen desde el comienzo esta base espiritual? ¿Qué se puede augurar con respecto a lo que les ocurrirá más tarde? Por otra parte, me parece que en general se destruyen. ¿Y por qué no se destruirían? A menos que haya en la existencia humana una facultad de ir sin interrupción más allá de ella misma y torturarse hasta los límites de la tortura, y renacer indefinidamente a pesar de las penas que sufra y a pesar de la continua inestabilidad de la existencia, que quizá prosiga como algo bajo o triunfal y sin que pueda sacarse de ahí nada, ni siquiera un saber.

M. DE GANDILLAC: No querría hacerle una pregunta indiscreta, pero ahora me siento más cómodo con usted porque su tono nos convenció a todos. Como decía Adamov, si hubiera entre nosotros alguien que pudiera poner en duda el carácter de autenticidad profunda de su experiencia y de todo su libro, esta sospecha habría sido absolutamente descartada por el tono mismo de nuestra conversación. Creo que puedo hacerle la pregunta con total sinceridad: ¿no hay una contradicción de hecho entre la desenvoltura de la que hablaba hace un rato, esa

especie de alegría e indiferencia, y lo trágico de la situación en la que usted a pesar de todo se encierra voluntariamente?

G. BATAILLE: No me parece. No percibo esa contradicción.

M. DE GANDILLAC: Usted no habita su contradicción de una manera permanente.

G. BATAILLE: Niezstche dice que hay que percibir lo trágico y poder reírse de ello. Me parece que hay allí una descripción bastante completa de esas posibilidades.

M. DE GANDILLAC: Hay dos risas.

G. BATAILLE: Pensamos, a propósito de la risa nietzscheana, en una risa burlona. Hablé de la risa y se me describió como alguien que ríe de la boca para afuera.

M. DE GANDILLAC: Es otra risa, que no es la risa de la paz.

G. BATAILLE: No es la risa de la paz; en cuanto a reírse de la boca para afuera, es algo que me resulta ajeno.

M. DE GANDILLAC: La ironía romántica...

G. BATAILLE: Sólo puedo hablar de una risa muy feliz, muy pueril.

R. P. MAYDIEU: En el cristianismo se ve este encuentro entre lo trágico y la risa. Y Claudel hace de eso una trans-

posición en la Pasión cuando aplica a la Virgen María el texto de la mujer: ella ríe en el día nuevo.

G. BATAILLE: Es más claudeliano que cristiano. Es sorprendente lo difícil que resulta citar pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento donde alguien se ría. La Biblia es verdaderamente el libro donde nunca nadie ríe.

R. P. MAYDIEU: Sí, está la mujer fuerte. No es la misma risa de la que habla usted. Me gustó mucho lo que decía Burgelin del llamado de la fe. Se trate de la fe o del éxtasis, parece que la moral no se justifica más que en aquello que la sobrepasa.

G. BATAILLE: En todo caso, usted está preservado de lo que me espera, al menos en el espíritu que tiene.

M. DE GANDILLAC: El cristiano es el menos preservado.

G. BATAILLE: Hablo con alegría. No hablo para quejarme.

M. DE GANDILLAC: Me gustaría conocer la opinión de Gabriel Marcel.

G. MARCEL: Tendría mucho que decir. Sobre todo estoy de acuerdo con lo que se dijeron Hyppolite y Sartre. La única cosa que diré se refiere a un detalle: me parece percibir en el libro de Bataille no la desenvoltura, sino la voluntad de desenvoltura. Creo que entre las dos hay una gran diferencia. Es al menos la perspectiva del lector.

G. BATAILLE: Hace un momento dije que no había logrado expresar esta desenvoltura. Hoy no creo estar en condiciones de hacerlo mejor.

M. DE GANDILLAC: Es más bien la perspectiva del libro antes que la perspectiva de la conversación.

J. HYPPOLITE: Yo también, por mi parte, haré una diferencia entre la perspectiva del libro y la de la conversación. No conocía verdaderamente su posición, llegué a conocerla mejor aquí que en su libro, si usted me lo concede. ¿Hemos querido encerrarlo en un sistema muy lógico para...?

G. BATAILLE: No me parece.

M. DE GANDILLAC: El señor Massignon tuvo que dejarnos antes de la finalización del debate. Si hubiera podido tomar de nuevo la palabra, habría reprochado a Hyppolite y a Sartre por haberlo encerrado en el marco de una lógica abstracta que no corresponde a su experiencia.

G. BATAILLE: No veo por qué rechazaría la impugnación que se ofrece en ese plano. Por otra parte, esa impugnación no es muy molesta ahí. No veo por qué no podría relacionarse con otros puntos de vista.

J. HYPPOLITE: Quería forzarlo a eso para que manifieste el desborde lógico de su experiencia. Escrita en otro lenguaje, su obra no produciría la misma impresión. Si por ejemplo

desechara los conceptos cristianos de los que quizá, lógicamente, podría prescindir. Su libro me habría interesado infinitamente menos si hubiera estado escrito de otro modo. No hablo del interés por la "desenvoltura". Pero usted podría prescindir lógicamente, y a pesar de todo, de esos conceptos cristianos. Me parece entonces que la experiencia perdería mucho. Hay una profundidad en su experiencia que sobrepasa todo sistema lógico.

G. BATAILLE: Me pareció que como la mayoría de mis amigos tomaron el partido de referirse de manera exclusiva a no cristianos, de referirse si ustedes quieren a la experiencia poética, yo ganaba al salir de esa estrechez de espíritu refiriéndome a menudo al mundo cristiano y percibiendo, sin dudar en percibir, las posibilidades de enlace con él, a pesar de una oposición que creo fundamental y que me parece subrayada con bastante violencia, porque en suma, con excepción de un pequeño número de representantes de la Iglesia o del cristianismo en general, dudo que se haya podido escuchar con tranquilidad lo que dije hoy.

Sin embargo, cualquiera sea la diferencia, a la que continúo atribuyéndole gran importancia, no lamento que hoy la alternativa de un puente sobre un abismo extremadamente profundo haya parecido posible, no de un puente por el cual se pueda pasar –no se trata de pasar de un lado del abismo al otro– sino de un puente al que uno pueda acercarse, y que permita advertir la continuidad de una experiencia humana que prosigue, prosigue tanto desde la época precristiana hasta el cristianismo, como desde el cristianismo hasta hoy.

M. DE GANDILLAC: ¿Acaso ese puente mismo, que tiene razón en advertir, no implica una forma de comunicación que es la que sentimos en ese momento, y que es muy diferente de la que usted describe como única posible, una comunicación distinta a la de la destrucción mutua?

G. BATAILLE: Eso no excluye la destrucción mutua.

M. DE GANDILLAC: ¿Para usted la amistad es una cosa posible?

G. BATAILLE: Por cierto que no. La amistad en el plano del que hablamos, no es posible. Mis relaciones con el cristianismo no pueden ser relaciones de amistad; son pura y simplemente relaciones de hostilidad.

M. DE GANDILLAC: Hablaba de amistad en un sentido más general.

G. BATAILLE: ¿Por qué no? Un poco de amistad con la conciencia de una complicidad.

R. P. DANIÉLOU: Me parece que hay sin embargo un cierto número de cosas que rechazamos juntos y que esto permite la unidad del debate.

G. BATAILLE: La unidad del debate se debe a que usted ubica la vida mística antes que la Iglesia, lo que en el fondo es exactamente esencial en mi posición.

R. P. DANIÉLOU: Sí, en el sentido en que usted opone vida mística e Iglesia, como lo abierto y lo cerrado. Pero esta fórmula es evidentemente inaceptable si se da a las palabras su verdadero sentido.

G. BATAILLE: Con relación a usted me siento ubicado como lo contrario de aquél que mira tranquilamente desde la orilla los navíos desarbolados. Estoy seguro que el navío está desarbolado. Y debo insistir al respecto. Me divierto mucho y miro a la gente de la orilla riéndose, veo mucho más de lo que se puede ver cuando se mira desde la orilla el navío desarbolado, porque en efecto, a pesar de todo, no veo a nadie tan cruel que desde la orilla pudiera advertir el navío desarbolado con una risa muy libre. Mientras se va a pique, y esto es otra cosa, uno puede pasarla en grande.

J. HYPPOLITE: Es la risa de Zaratustra.

G. BATAILLE: Si usted quiere. Una risa que en todo caso me asombra que los demás encuentren tan amarga.

J. HYPPOLITE: Amarga, no.

G. BATAILLE: A decir verdad, yo también soy desdichado.

G. MARCEL: Es sin embargo una historia que terminó mal... Simple referencia histórica.

G. BATAILLE: ¿Y qué?

G. MARCEL: ¿Se reía todavía Nietzsche en Turín? No estoy seguro.

G. BATAILLE: Creo que se reía mucho en ese momento.

M. DE GANDILLAC: No hablamos de la risa de Turín.

G. BATAILLE: ¿Hay algo, en ese momento, que signifique algo?

Noticia sobre algunos de los asistentes al coloquio

Adamov, Arthur (Kislovodsk, Rusia 1908 - París, 1970)
Dramaturgo francés de origen ruso-armenio. Influido primero por el surrealismo y luego por el marxismo. Entre sus obras destacan: *L'Invasion*, 1949; *La Grande et la Petite Manœuvre*, 1950; *Le Ping-Pong*, 1955; *Paolo Paoli*, 1957; *Off Limits*, 1969.
Tradujo a Büchner, Dostoievski, Gorki, Rilke, Strindberg y Chejov.

Burgelin, Pierre
Profesor en la Sorbona, especialista en Rousseau; publicó: *La philosophie de l'existence de J. -J. Rousseau.*

Daniélou, Jean (Neully-sur-Seine, 1905 - París, 1974)
Prelado francés, historiador, ensayista, Jesuita desde 1929. Enseñó en la Facultad de Teología del Instituto Católico de París. Fue consagrado cardenal en 1969. Cofundador de la colección "Fuentes cristianas" y autor de numerosas obras sobre cristianismo antiguo: *Origène*, 1948; *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Des origines a la fin du III° siècle*, 1963; *Tests*, 1968; *Avenir de la religion*, 1968.

De Gandillac, Maurice (1905 -)
Filósofo francés, profesor de la Sorbona entre 1946 y 1977. Entre sus alumnos estuvieron Gilles Deleuze y Jacques Derrida. Miembro de la redacción de la revista *Dieu Vivant*, publicó: *Genèses de la Modernité*; *Plotin*; *Dante ou la pasion de la catholicité; Le siècle traversé: souvenirs de neuf decennies*, 1998.

Hyppolite, Jean (Jonzac, 1907 - París, 1968)
Filósofo francés, estudioso de la obra de Hegel. Publicó: *Introduction à la Philosophie de l'histoire de Hegel*, 1948; *Logique et Existence*, 1953; *Études sur Marx et Hegel*, 1955.

Klossowski, Pierre (París, 1905 - id., 2001)
Escritor y artista francés. Tradujo a Suetonio, Virgilio y Hölderlin. Publicó los ensayos: *Sade mon prochain*, 1974; *Nietzsche et le Cercle vicieux*, 1969; las novelas: *La vocation suspendue*, 1950; la trilogía: *Les Lois de l'hospitalité*, 1959; *Roberte ce soir*, 1953; *Le Soufleur*, 1960; *Le Bain de Diane*, 1956; *Le Baphomet*, 1965.

Madaule, Jacques
Escritor historiador y profesor universitario católico; publicó: *Reconnaissances (Claudel, Proust, Du Bos)*, 1943; *Histoire de France*, 1943; *Dostoievski*, 1956; *Ce que dit Elsa*, 1961; *Les juifs et le monde actuel*, 1963; *Le drame albigeois et l'unité française*, 1973.

Marcel, Gabriel (París, 1889 - id., 1973)
Filósofo y dramaturgo francés, fue uno de los representantes del existencialismo cristiano. Entre sus obras filosóficas destacan: *Journal Métaphisique*, 1927; *Être et Avoir*, 1935; *Homo viator*, 1948; *Le Mistère de l'Être*, 1951.

Massignon, Louis (Nogent-sur-Marne 1883 - París 1962)
Orientalista francés. Fue profesor del Collège de France y de l'École des hautes Études. Fundador, junto con M. Moré, de la revista *Dieu Vivant*. Sus más importantes trabajos sobre la mística islámica son: *La Passion d'Al-Hallàdj, martyr mystique de l'Islam*, 1922; *Essai sur les Origines du Lexique technique de la Mystique musulmane*, 1922; *Les Sept Dormants d'Éphèse*, 1955; *Parole donnée*, 1962.

Maydieu, Pierre
Religioso francés, miembro de la Resistencia. En 1941 participó de la revista clandestina *La Pensé libre*. Fue co-fundador y miembro del comité de dirección de *Les Lettres françaises*, revista militante y abierta a todas la familias espirituales de la Resistencia, en 1947 participó de *Présence africaine*, donde escribieron Sartre, Leiris y Camus entre otros.

Moré, Marcel (1887 - 1969)
Marxista católico, crítico literario, admirador de León Bloy. Durante la guerra organizó coloquios los sábados en su departamento de París a los que asistieron, entre otros, M. y Mme Queneau, Blanchot, Deleuze, Butor, etc. de estas reuniones surgió la revista *Dieu Vivant*, de la que fue director.
Publicó: *Le très curieux Jules Verne*, 1960; *Nouvelles explorations de Jules Verne*, 1963; *Accords et Dissonances*, 1967; *Les noces chymiques du capitanne Némo et Salomé*, 1967; *Le Foudre de Dieu*, 1969; *Le Dieu Mozart et le Monde Des Oiseaux*, 1971.

EL SOL ES UNA PUERCA[1]

por Jean-Michel Vappereau

Todo a la cloaca de los gustos
en la trenza de la puerca naturaleza[2]
(Tout à l'egout / sont dans la natte / hure).
Marcel Duchamp

Esta discusión sobre el pecado se desarrolló el 5 de marzo de 1944, esta fecha es muy importante, y lo destacamos con fuerza. Agreguemos algunos meses, febrero de 1945, y la representación del crimen más extremo, lo supremo del crimen cuya necesidad se impone en las tesis de Georges Bataille, en la relación del hombre con su Dios, el pecado, va a cambiar de sentido. Ya no se llamará deicidio, Sacrificio de un Dios, bajo el aspecto de su hijo encarnado para establecer un lazo con el padre, de ahora en adelante se llamará Solución Final. Así somos llevados, por esta discusión, al comienzo del psicoanálisis en este siglo veinte, en el borde que separa atravesándolas las estructuras freudianas del síntoma en la clínica psicoanalítica. Estudiamos, con la topología del sujeto, ese borde flexible y móvil entre la historicidad y la Ψ-cosa[3].

Por un lado, los síntomas literarios, neurosis y perversión, o sea el *Sinthome* de la bella y espirirual histérica, de los suje-

1 Schreber: Denkwurdigkeiten "Die Sunne ist eine Hure".

2 Juego de palabras con la frase de Duchamp *Tout à l'égout sont dans la natte / hure*. *Égout* es cloaca, *natte* es trenza y *hure* es la hembra del jabalí.

3 Leer *psi cosa*.

tos que rechazan tomarse por una mujer, Hamlet o San Juan de la Cruz. Y por otro lado, los síntomas post-joyceanos, psicosis y psicoanálisis, o sea los Síntomas Ψ, descubiertos por Marx, de los que Cervantes da testimonio con Don Quijote que cree aún en el discurso del Rey Arturo, en el amo, en su Palabra, en la caballería, en la nobleza, todas cosas rebajadas a lo que va a convertirse en cosas psi y que ahora pertenecen al territorio de la mercancía, objetos producidos, de una mujer para *Elomb* que tiene un cuerpo y que no tiene más que uno y que tiene un síntoma. La clínica del psicoanálisis que Lacan volvió a edificar por entero para nosotros y para los tiempos que están llegando, los tiempos que nos esperan y que ya están aquí desde antes de ayer.

Agregar algunos años, 1975, en los que se quiere borrar la ruptura que se produjo por la puesta a cielo abierto de los campos, en un nuevo discurso filosófico que de hecho es bastante viejo. Es la victoria del Círculo de Viena de los años treinta que no había visto nada, preocupado como estaba por el leninismo ateo, llamado liberalismo cuando es capitalismo científico y religioso. Asistimos al emplazamiento de la epistemología política de los cuerpos, el marxismo (economía política) asociado a Kant (el estado universal) y al cristianismo (contra el ateísmo). Su nombre, Europa, caracterizada de una manera distinta que por su ideal democrático, más bien definida por sus expertos, únicos sujetos que se arrogan alguna seriedad, en ese punto estamos.

Ahora bien, hasta aquí, aquellos que se reclaman del psicoanálisis, más preocupados por la legitimidad, incluso por la filiación, que por la razón, siguen siendo incapaces de dar cuenta de esta clínica. Parece que para leer el seminario de

Lacan consagrado al *sinthome*, sería necesario conocer la topología, ¿nos toman el pelo? Ahora bien, ellos mismos se confiesan ignorantes. Lo podemos decir de manera más sencilla: nuestros psicólogos sartreanos, como literatos, siguen fascinados por Gilles de Rais retomado por Georges Bataille o por los grandes libertinos del siglo XVII, por los utopistas y por el Santo evocado por Roland Barthes. Son incapaces de efectividad. Incapaces de poner esta enseñanza en un discurso que reenvíe al deseo y su interpretación. Incapaces de leer el análisis de Hamlet que hizo Lacan. La versión del padre se estanca y se eterniza en el espacio de ese borde que se volvió litoral, territorio que separa y reúne los dos costados en que se reparten las estructuras sintomatológicas. Aquí pueden decir *sinthome* o *síntoma*, como más les guste. La incredulidad con respecto a Lacan sigue siendo dominante entre esa gente, por consiguiente también respecto a Freud. Para algunos, por temor a ser tachados de hacer su apología, por odio competitivo y celos envidiosos de todos, al punto que los mejores no pueden hacer otra cosa que intentar arrastrarse en Pigalle, una calle florida, un buen plato de cordero *con arvejas y cebolla*, una p..., *Edwarda*, y Bataille que forma parte de la familia.

Con la enfermedad infantil del psicoanálisis: la regresión kleiniana, un retorno a la filiación en lugar de retorno al plegado. El lazo restablecido por la vía de un retorno a la vieja historia, en lugar de hacer que vuelva la historia, el recuerdo de un tiempo pasado en lugar del tiempo perdido para hacer el propio análisis en el presente; es verdad que se trata de un estilo de trabajo tirado de los pelos: la razón no puede ser el *ello*. Sobre todo porque después de esa primera

renuncia a Freud se conocieron otras, hasta llegar al amortiguamiento de la práctica con sus pacientes en reacción terapeútica negativa. Y así somos llevados a introducir la palabra *Superyo* para designar esa pseudoinstancia que vigila. Esa instancia piensa, juzga y calcula mientras que la demanda capital se contenta con pedirle al sujeto el producto de su trabajo, a cambio de un salario, a veces muy generoso, para que se crea libre bajo esa cataplasma. Bien cerca del umbral que se llama cielo raso, debajo del que revienta, y por encima del cual está el ocio, él ahorra y se vuelve propietario. Lo importante es que esté loco de esa locura definida por el desconocimiento. Alma bella irresponsable convocada a convertirse exclusivamente en profesional, lo que quiere decir que ponga sus escrúpulos en sordina. El psicoanálisis es lo contrario, pero quién quiere entre los empleados dejar de ser empresario pagando su trabajo. Todos quieren las ventajas sin los inconvenientes, de ahí el amortiguamiento de la cura.

Antes de la guerra, en un artículo de enciclopedia consagrado a la familia, Lacan había denunciado el prejuicio que pretende pautar la diferencia entre las neurosis actuales de trasferencia, las únicas analizables, y las neurosis familiares de defensa, supuestamente fuera del alcance del análisis. Esta diferencia ya es el borde del cual hablamos. Con el operador Bataille, la familia está todavía en ese punto.

1. La clínica literaria

Mientras no se apagó el sueño, como se apaga una vela, la puerta que es el lenguaje, la censura, el corte entre lugar privado y espacio público no mostraba aún su trama

lógica de precipitación, de apuro, de destello, todavía podíamos conformarnos con métodos filológicos del estudio del *sinthome*.

1.1 *De la cima y de la decadencia*

El pecado es para Georges Bataille un operador que tiene una función en su obra: hacer posible la discusión. El pecado permite interpelar al cristiano, algo que a Daniélou, Bourgelin, Massignon y otros los hace sentir como peces en el agua. A Bataille lo que le interesa en la búsqueda de la experiencia de la cima es llegar a definirla por la conjunción de los términos morales que se extreman y se oponen, como el éxtasis místico y el orgasmo del libertino. El erotismo en lo más recóndito de lo sagrado, vislumbrado en el fondo del pozo de la gruta de Lascaux[4]. Bataille tiene razón en darle importancia a los manuales que se proponen establecer su protocolo de acceso del lado de lo religioso, pero esto como siempre también significa olvidar, del lado perverso, la revelación, el pliegue de la estructura del final sobre su principio. Sin embargo ese pliegue está presente en esos representantes de la fe cuando están locos, cuando se creen ése.

Para nosotros, esas experiencias del pasaje al acto dependen de otro operador formal: el Otro: el operador lógico de la Palabra. El pasaje al acto es el resultado de una decepción provocada por el Otro. Si él no se manifiesta, decepciona, el sujeto "*larga todas sus tripas*", "*se mea en los pantalones*", masacra todo lo que encuentra, "*se caga en sus calzonci-*

4 Georges Bataille: *Lascaux o el nacimiento del arte*.

llos". Es algo de poco prestigio, y esa comprobación angustia al neurótico y al perverso.

El discurso analítico es verdaderamente un horror que denigra todo, incluso lo más sublime para esos queridos *kaó(n)ticos*. En la discusión, el recurso al pecado inquieta a Sartre, después de Hyppolite, en la medida que no consiguen hacer confesar a Bataille acerca de esta espuma religiosa. Entonces, finalmente, el pecado, la nada, es la *negatividad* hegeliana: estamos salvados. Con ese retorno de Hegel estamos en terreno conocido, como si supiéramos de qué se trata. Los profesores de filosofía no hicieron su trabajo, están muy embrollados con Kant, lo cultivan epistémicamente mientras esperan. El capital está contento, se regocija, esta doctrina de la ciencia conviene a sus malversaciones.

Pueden leer a Sartre, eso se llama "Crítica (*sic*) de la razón (*re-sic*) dialéctica (*re-re-sic*)". Todos se estancan, en el intervalo, Kant sin Hegel. Y Heidegger, pero en cuanto a él, fascinación fenomenólogica obliga, falta de efectividad matemática, lo que no le impidió volverse nazi. Salvo Kojève, el diletante de la ironía, que se detiene en la posta Hegel, y se hace el loco para distraer al auditorio, pero no hay más amo, entonces se pone al servicio de Europa, técnica contable y dogmática, es justo que merezca el *premio Snobel* dicernido por Lacan.

Así se va desarrolando la discusión: el pecado es para reírnos, Bataille confiesa su desenvoltura. Responde al requerimiento de los otros con el tono de su voz y por qué no con la sinceridad y la autenticidad también: ¿Quién puede pretender ser el testigo del acento de verdad? De hecho, se trata de lógica y desde el siglo de las Luces, Sade en sentido propio, y muchos otros, Diderot por ejemplo, se ejercitan en

esta gimnasia. Salvo Sartre, que sentado al borde de su cama, mira entre sus piernas y se pregunta sobre los caminos de la libertad de su *hace-pipi*, como dice Juanito. Nuestros psicólogos sartreanos nos dan el ejemplo de ese caso de manera cotidiana en los efectos mundiales de sus discursos, con los que pretenden afrontar la cuestión del goce desde el punto de vista de la moral. No era el caso de Georges Bataille y de sus amigos del Collège de Sociologie, aun si sus métodos les parecieron un poco ingenuos con los años, de acuerdo con lo que dice Pierre Klossowski. Hay que decir que a causa de eso, Roger Caillois no lo quiere mucho.

Con los sartreanos y los situacionistas, todo eso se covirtió en una revuelta de muchachos que se traduce en una cuestión indigna de la tragedia: "¿Escandalizar o no escandalizar al burgués?", tal es la pregunta bastante tonta de nuestros contemporáneos un poco bobos. Nuestros psicoanalistas post-lacanianos están en ese punto, convengamos, de tan decentes que quieren aparecer ante los ojos de los freudianos anglosajones. ¡Una dosis de rebelión no les vendría mal a nuestros fanfarrones! Así hablan de goce (*sic y sexo*) en lugar de simbiosis con la mamá. Es bien sabido que los franceses, más católicos que prosaicos, hacen el amor sobre los acolchados, sin deshacer la cama. Se trata, en efecto, de un debate teológico sacado de la galera: "Si tú eres papa, tan papa como para prohibirme matar a mi mujer, yo también me convierto en papa, en lugar del papa!" . La palabra ya no tiene la misma función.

1.2. A seguir el diálogo dialéctico

En los años que siguen, Lacan escribe *Kant con Sade*, ese texto todavía no fue leído por sus émulos, y no hablemos

de los otros, Althusser, Klossowski, Foucault... Badiou leyó mucho pero no se lo dice a nadie, se sirve de esos textos en silencio. ¡Hay que ver de qué manera el número dos no sería inaccesible en cuerpos de características dos! Tenemos que volver a nuestros amados estudios. Mejor Pierre Klossowski, que estableció "el sistema de Sade" en *Sade mi prójimo*, y que en 1970 nos da *La moneda viviente*, considerado por Michel Foucault como el libro más intenso de nuestra época. Nuestra época, pero resumida en términos extremos: deseo, valor, simulacro: "Desde mediados del siglo diecinueve y en nombre de la vida, fueron lanzados muchos anatemas contra los estragos de la civilización industrial. Imputar a los medios de producción industrial una acción perniciosa sobre los afectos es, con el fin de denunciar su influencia desmoralizante, reconocerle una potencia moral considerable. ¿De dónde proviene pues esa potencia? Y así según Foucault, que termina "Blanchot, Bataille, *Más allá del Bien y del Mal*": ¿se trata de la banda de Moebius? y "aquellos que decían y dicen Freud y Marx, podemos reír sabiendo por qué", sin duda. Todo esto deslumbra a nuestros colegiales, pero empezó antes, no hace mucho tiempo. La felicidad en el mal, desde el siglo diecinueve, lean a Baudelaire.

Lacan en cambio: "Ya señalé lo importante que es situar, a nivel del estatuto subjetivo determinado como aquel del objeto *a*, eso que el hombre ha definido en la ciencia desde hace tres siglos."[5] En el psicoanálisis, los postlacanianos, no irán hasta ahí. Se limitarán a una moral de la conveniencia, y eso no augura nada bueno. Esta moral consiste en poner el acento

---

5 Jacques Lacan: *Los cuatro conceptos*.

sobre el goce en lugar de ponerlo sobre el padre. Plusvalía y plus de gozar que hará una economía general un poco sostenida a partir de esas indicaciones. Por último, el *semblante* confundido con la apariencia, peor aun, las apariencias que hay que salvar, las conveniencias e incluso una reglamentación en lugar de las coerciones propias del discurso analítico.

Enunciemos una tarea para el futuro, una tarea que sería leer *Kant con Sade*, luego "Dialéctica del deseo y subversión del sujeto". Leer esos *Escritos* de Lacan antes de agregar "Posición del inconsciente", el complemento del discurso de Roma. Ese texto introduce la separación necesaria, con la alienación, en la determinación del sujeto por su topología. La necesidad de construir el objeto se impone a fin de separar al Otro del Ideal, en una definición del sujeto fuera de la representación. La definición del significante no basta, hay que poner el acento en la alteridad.

1.3. Subversión del sujeto y separación

Está precisamente la advertencia de Lacan, al final de sus seminarios, ya que la secuencia que hemos citado continúa así: "Hay algo profundamente enmascarado en la crítica de la historia que hemos vivido. Es el drama del nazismo, que presenta las formas más monstruosas y supuestamente superadas del holocausto. Sostengo que ningún sentido de la historia, fundado en premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de esta resurgencia, por la que se revela que la ofrenda de un objeto de sacrificio a dioses oscuros es algo ante lo cual pocos sujetos pueden no sucumbir, en una monstruosa captura."[6]

---

6 Jacques Lacan: *idem*.

Luego comenta, a fin de precisar qué significa el sacrificio, "en el objeto de nuestros deseos, tratamos de encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro al que llamo aquí el *Dios oscuro*." Que nos da de esa manera el vínculo entre ese sacrificio y el estatuto del sujeto y del objeto, lo que se llama en el discurso analítico el fantasma, definido en la ciencia. Aclaremos que concluye con una observación que da lugar a Kant en la época literaria, a pesar de Spinoza. "Es el sentido eterno del sacrificio, al que nadie puede resistirse, salvo si está animado por esa fe difícil de mantener, y que tal vez, únicamente un hombre supo formular de manera plausible –es decir, Spinoza, con *el amor intelectualis Dei*."[7]

Esto sigue siendo la indicación más fuerte de un materialismo de la letra que nos sostiene y nos permite no deslizarnos en la trasferencia hacia el Ideal y la hipnosis. Posición difícil porque Lacan agrega más abajo: "Para nosotros esta posición es insostenible. La experiencia nos muestra que Kant es más exacto, y he probado que su teoría..."[8], más exacto para los contemporáneos que cultivan esta epistemología kantiana instalada como doctrina de la ciencia, doctrina del hombre representable. Incluso al anunciar su desaparición, esta epistemología sigue siendo antropología, antropomorfismo, moral. Esta posicón es insostenible sin los medios necesarios de una ascesis de la escritura que no ignore la existencia de las matemáticas, de la intuición, del rasgo unario, de lo legible que todavía no está escrito.

Propongamos un criterio en lo que dice el sujeto de eso que ha leído en sus síntomas. No admitimos como legible sino lo

7 Jacques Lacan: *idem*.

8 Jacques Lacan: *idem*.

que un día encuentra su escritura, sí admitimos la posibilidad de inventar una nueva escritura. Ya sin ese rodeo, la explicación de Lacan es clara y precisa: "..la ley moral que, cuando la examinamos de cerca, no es otra cosa que el deseo en estado puro..." [9] Lacan compara a Kant, el moralista de la crítica de la razón práctica, con Sade, el perverso, para no darle la razón a ninguna de las dos partes, con esta consecuencia: "...aquél que desemboca en el sacrificio, hablando con propiedad, de todo lo que es objeto de amor en su ternura humana, más exactamente, desemboca no solamente en el rechazo del objeto patológico, sino justamente en su sacrificio y su asesinato. Por eso mismo escribí *Kant con Sade.*"[10] Entonces con Spinoza plausible, podemos apreciar el hecho de que Gilles Deleuze haya producido un Nieztche tan spinozista, tratando de esquivar el análisis freudiano o la fe en la instancia de la letra.

La letra, hasta lo ininteligible, pero de donde sale lo nuevo que basta con atrapar al vuelo. Esto nos llevará a Joyce en materia de Santo hombre. Joyce le hizo algo a la literatura. Ahora se terminó el sueño, se apagó como una vela, quedan su lógica y sus efectos de precipitación, de prisa, de centelleo, de abarrancamiento del siginificado. En esas condiciones, la alegría es algo distinto de la risa. En cambio, lo universal, el rechazo del objeto patológico nos conducirá a la teoría del fantasma como teoría misma. El fantasma es un axioma puesto a punto a fin de asegurar el fundamento que destruye. Operación quirúrgica de alta precisión sin pretender *salir* del fantasma. Hay pues que dejar que entre su estructura con su objeto.

---

9 Jacques Lacan: *idem.*

10 Jacques Lacan: *idem.*

2. La clínica de las cosas Ψ

Tratemos de retomar las cuestiones en orden:

1. La clínica comienza cuando se hace necesaria la cuestión previa de la definición y de la explicación de lo que llamaremos con Lacan la causalidad de la locura como distinta de la causalidad psíquica. Cuestión ética y política en el campo freudiano.

2. En segundo lugar hay motivos para explicar la involución significante en ese campo a fin de dar cuenta de aquello que chorrea y forma surcos tanto en la realidad más conmovedora como en la más sordida. La causalidad psíquica, clínica, se declina según las estructuras freudianas del Sinthome (latino) literario y el síntoma (griego) de las cosas Ψ. Con la discusión sobre el pecado ya estamos del lado de la clínica literaria.

3. Por último, la función causal del fantasma y de su famoso atravesamiento en las cosas psy.

2.1. La causalidad de la locura

Primero diremos algo respecto del primer punto, que ineteresa únicamente al moralista. La Locura es desconocimiento[11]. De manera ejemplar el loco está representado por "el alma bella" hegeliana, el Misántropo de Molière. Su intención se resume en frases como estas: "Lo que hago está muy bien. La confusión del mundo es producto de lo que los otros hacen." El loco es aquel que se cree ése o que se la cree. El loco es aquel que es hablado por otro, un irresponsable. Ahora bien, a par-

---

11 Se trata de Geoges Bataille, de ahora en más, Georges, ya que estamos todos embarcados en la hegemonía de la familia.

tir de aquí, si está el Ics de Freud, ese loco somos todos. Precisamente, se impone una precisión en cuanto a la posición del sujeto en lo que respecta a sus actos. Comparar con lo que Freud dice: "Allí donde ello era, yo debo advenir." Nosotros lo leemos así: "Allí donde ello era, ...", es decir: allí donde la causalidad psíquica me ata, el producto de los discursos de todos aquellos que me precedieron y rodearon incluso con su odio, sus intereses y su afecto.

Mis ancestros, mis padres, mis hermanos y hermanas, mis educadores y mis profesores, mis camaradas, mis jefes y mis empleadores, mis colegas, mi cónyuge y mis hijos, digamos el conjunto del circuito que parte de mí, da una vuelta, y vuelve hacia mí para lo mejor, la sublimación, o para lo peor de la pulsión, la conciencia moral que vigila al Inconsciente... "...yo debo advenir.", es decir: no hay ninguna circunstancia atenuante, no tengo que desconocer, debo reconocer lo que hicieron de mí, y comprometerme en mi vida, decir "Yo" (*Je*), hablar en primera persona ahí donde me sitúo por ese hecho y empezar a hacer las cosas de manera tan imperfecta como los otros, porque no hay una buena manera de hacer.

Invariablemente mal hecho, hay que volver a empezar, pero ahora, el que habla es responsable, el sujeto. Esto interrumpe la espiral infinita de la falta, esa figura infernal. Por el contrario, desconocerlo –la clínica de la delincuencia nos da muchos ejemplos cotidianos: nada más moralista que un ladrón, que una sociedad mafiosa, una familia defectuosa con su ley de hierro–, es la locura neurótica, perversa, psicótica y psicoanalítca hoy, la figura obscena del superyo.

El verdadero católico, nos dice el tomista Etienne Gilson, no necesita eso, no tiene necesidad de Freud, tiene su San

Pablo. Leer, en la epístola a los romanos, algunas líneas más abajo, después de aquellas que Lacan cita regularmente, relativas a la ley que hace al pecado y al pecador. "No hago lo que quiero. Aborrezco lo que hago y lo que querría hacer no consigo hacerlo." Fuera de la diferencia radical entre Freud y San Pablo, ¿quién puede hoy por hoy pretender ser un verdero católico. Cuando la Iglesia católica y la teología cristiana, la católica especialmente, con la ayuda, es verdad, de los musulmanes, dio acceso a los textos griegos, produjo la ciencia de Kepler gracias al dogma de la *existencia* de Dios. Ciencia llamada galilea –por la hipótesis y la ley de inercia–, cartesiana, para dar testimonio de la nueva posición del sujeto, y newtoniana por la fórmula que dibuja el borde del saber, el resultado obtenido. Donde ahora se trata de escribir a fin de producir una técnica del instrumento. El instrumento no es la herramienta, una prolongación de los órganos como lo cree el literato moralista. El instrumento es un texto realizado, un ombligo de lo real cernido por la letra. Tecnología de la prótesis a fin de destruir los antiguos problemas, mitológicos, magnificamente neolíticos, para reemplazarlos por nuevos problemas artificiales cuya ciencia tiene, por supuesto, una solución artificial. Después de estas palabras preliminares, verdaderos envites a las conversaciones así designadas, y que se eternizan, pasemos a las cosas Ψ.

2.2. La experiencia exterior de Schreber

El segundo punto nos retendrá menos tiempo, porque no establecimos en el discurso esta cuestión preliminar a todo tratamiento de las cosas Ψ. La clínica literaria, hecha de pusilánimes (neurosis) y de defensores de la fe (perversión), se con-

forma en la discusión con manejar la involución entre el bien y el mal. Qué vértigo para nuestros buenos doctores, el tío Georges ejerce su dialéctica. Involución difícil de superar por los sobrinos. El buen tío Jacques[12] puede volverse a casa, puede irse al diablo. Sin embargo, Georges está en ese borde en el que la literatura ya dio algunas títulos de nobleza. "Así es como la última palabra donde "la experiencia interior" de nuestro siglo nos ha entregado su cómputo eclesiástico, resulta que fue articulada con cincuenta años de anticipación por la teodicea de la que Schreber es el blanco: "Dios es una p...."[13]

Del crimen paranoico, el crimen por excelencia antes de la segunda guerra mundial, encontrarán los ecos en *La sirvientas* de Jean Genet y en los capítulos de *El hombre sin atributos* de Robert Musil, consagrados a *Moosbruger*, asesino de una prostituta en un baldío. Cuestión que puede resumirse en esta pregunta: "¿Por qué esta violencia repentina y gratuita, sin motivo?" Ahora bien, Lacan da sus razones: una fraternidad celosa que nuestros Ψ-expertos se equivocan en reducir al narcisismo. Las cosas han cambiado mucho, desde 1945 lo sabemos con certeza. El supuesto desatino desbordó el vaso. Lo que causa menos risa, es que, justo en ese momento, en esa época, pasó algo que cambia los antecedentes de los que dis-

---

12 Hablamos de Jacques Lacan a quien seguiremos llamando por su apellido, Lacan, *El Sinthome*, inasimilable a la familia, a pesar de la hija, su síntoma psicoanalítico freudiano.

13 Lacan en "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicósis" (Escritos II) escribe una nota que reproducimos aquí: "Bajo la forma: *Die sone ist eine Hure*. El sol es para Schreber el aspecto central de dios. La experiencia interior de que se trata aquí es el título de la obra central de Georges Bataille. En *Madame Edwarda* describe el extremo singular de esta experiencia.

ponemos y que, por consiguiente, nos obliga a responder con seriedad. Seriedad quiere decir aquí, consecuencia en las ideas, serie, una cierta terquedad.

El crimen paranoico se volvió crimen de masas. La risa se convirtió en risa de la boca para afuera. No siempre tenemos miedo de delirar con nuestros pacientes. El delirio es una tentativa de curación, tentativa de contruir un objeto que termina en un fracaso, perjudicial para el sujeto. En el lugar del objeto, no encuentra más que la sombra del objeto. ¿Y qué es esta construcción en el análisis? Fuera del discurso analítico, es locura, desconocimiento, como toda estructura freudiana del síntoma, como la causalidad psíquica misma, no se puede exportar. En el discurso analítico en el que se le exige al sujeto, aun si no lo sabe claramente, que no hay circunstancias atenuantes, que tiene que comprometerse en su responsabilidad de sujeto, con la condición de que no la confunda con un partido, como algunos locos. Algo que todavía los analistas no saben. Esta ignorancia no les impide cumplir su función en el discurso del que dependen. Incluso es preciso que ese discurso exista, lo que dista mucho de ser el caso hoy, después de la desaparición de Freud, de la muerte de Lacan, haciendo imposible la práctica como en los tiempos de Freud, tiempos en que fue el único. Apenas si quedan algunos asmáticos un poco aburridos o esos impacientes un poco excitados, nuevos reaccionarios. Viejos o jovencitos que querrían tener su puesto a la cabeza de una muchedumbre gangosa, en lugar de trabajar en la construcción de un verdadero lazo social freudiano, sin líder. Tampoco hay que confundir con las masas cuya teoría hizo Freud. Debilidad de espíritu increíble, pero verdadera, en la sumisión involuntaria a los textos. La dominación del falo, del decir, de la aserción, a

tal punto que no haría falta, es como el goce, escribir a propósito de lo que no debe hacerse, haciendo imposible la discusión.

2.3. Entonces el fantasma

2.3.1. El fantasma no es la proto-fantasía de Freud, la fantasía del registro del fetiche que acompaña la masturbación sartreana de los psicólogos desdichados por su conciencia. ¡Esos moralistas de una gran lucidez progresista que hoy abundan entre nuestros traviesos muchachos! Todos los días hablan de sus fantasmas, y de buena gana incluso en el diario de última moda: se acabó la literatura.

2.3.2. El fantasma, según Freud y según Lacan, es una frase con su estructura gramatical y su efecto causal de alienación y separación. Freud habla de su eficacia, sin nombrarlo nunca. Analiza su estructura en su artículo "Pegan a un niño". Muestra su necesidad en "El fetichismo", con el ejemplo de la presencia de la frase que da como ejemplo en inglés: "A glance on the nose". Por último deduce sus consecuencias en el caso Schreber a fin de declinar por negación los diferentes síntomas paranoicos a partir de una sola y misma frase, homosexualidad Ics. Lacan lo lee en el texto de Freud y lo llama, "lo llamo" fantasma, de ahora en adelante, lógica del fantasma. Por el contrario, la ciencia se conforma con explotar la función del fantasma de manera salvaje. Reemplazar,destruir la *phusis* griega, de la que ya no sabemos nada, para reemplazarla por una *antiphusis*, hecha de objetos, artificios que no ya son herramientas, sino instrumentos, es decir textos realizados, como lo dicen de manera muy bella Gastón Bachelard y Alexandre Koyré.

Esto no tiene nada de empírico, no es el positivista el que puede explicarlo. Hacer matemáticas, pura literalidad para producir lo real en la realidad estructurada por el fantasma científico, para construir un antimundo, un universo donde el sujeto del lenguaje será expulsado, la palabra tomada en el lenguaje. Del lado del kantismo se trata de un retorno a la naturaleza allí donde la alteridad, el sexo deben ser expulsados, ya que no se puede entenderlos en nuestra lógica canónica clásica, nuestra ciencia sado kantiana, nuestra estética del E*Skabel*. Los hombres de negocio, y qué negocios, verdaderos ejecutores de obras poco pías, llamadas en inglés, hechas sin criterio y sin responsabilidad. Podemos leer el desasosiego de Einstein. Le escribió rápidamente a Freud, ante la respuesta que le dio Roosvelt a propósito de la construcción de la bomba: está destinada a castigar la traición de los japoneses que, por supuesto, no son niños, pero cuyo crimen, la traición, sigue siendo literaria. Vimos pulverizarse una parte de Europa y su población finalmente purificada, para castigar a Hitler y su sueño de falsificación de la democracia. Científico, todo eso es científico.

Conclusión

"Se mata a un judío", si retomamos la fórmula destacada por Freud a propósito de un niño al que le pegan, "un judío es matado". Tenemos que extenderla de acuerdo con lo que el psicoanálisis nos enseña, "una multitud de judíos son matados", "matan a millones de judíos". Esto pasa en la Europa industrial, ante la mirada de nuestros padres más o menos estupefactos, más o menos indiferentes. No podíamos pensar ese crimen de un nuevo tipo. Todavía seguimos pensando como antes. Es la ocasión de leer esta discusión para pro-

ducir la razón, la diferencia que comienza a revelarse hoy, ese borde interior que separa. Ocasión que nos conmueve, testimonio de una época pasada. Lacan no era de la partida, o no dice nada, el ocupante todavía estaba allí. Lacan va a llegar después, iluminará al sesgo esta cuestión simple pero difícil. Tratemos de darnos cuenta: pasar por lo ininteligible para alcanzar, otra vez, la razón.

Pero en estas condiciones: enorme la infatuación que hay en creer *las pavadas* interminables con las que algunos se hacen un lugar de privilegio en la sociedad, como Philippe, un amigo de la familia, del lado de la *realiteratura*. Esa época cumplida se prolonga hasta la astucia de nuestros profesores de filosofía neokantianos y popperianos. Pensemos en los años 30 actualizados por Jacques Monod a partir de 1975. Incluso tienen su editorial en la calle Soufflot, en el Barrio Latino, situada de manera más conveniente que en Pigalle. Son los promotores del triunfo del Círculo de Viena contra la barbarie que continúa de lo más campante. No es más que gastar pólvora en chimangos. Son los hijos de nuestros *espíritus esclarecidos*, contemporáneos de la post-guerra, que "siempre estuvieron criticando lo que todavía estaban aprendiendo"[14]. No vieron nada de lo que ahora se descubre, no vieron cómo se impuso el reino del sujeto de la ciencia. Todos ellos se evitaron el trabajo de leer bajo transferencia los *Escritos* que van a venir en el siglo, un poco después. Hay que decir que las familias y las corporaciones, sus amigos y sus enemigos, no nos dan un buen ejemplo. Y es desalentador para las buenas voluntades. Que pueden ir armándose de paciencia.

---

14 La fórmula es de Vico, así llama a los temerarios en la *Ciencia nueva*.

Ininteligible y siempre tan intratable, fascinante, sin práctica concreta del fonema, de la lógica y de las matemáticas. Asistimos en esta confusión a la promoción de los expertos de todo pelaje, los más ignorantes se especializan en football en la versión popular. Entre los expertos hay ejecutores de trabajo sucio, liberales sin escrúpulos. No es asombroso que esto empeore desde hace treinta años, *post m...*

Después de las matanzas, del crimen, queda el deseo, el corte entre lo uno y lo múltiple, la línea sin punto que se cierra. "Me matan, matan al sujeto mismo". Impensable para él, es peor que ser padre, el testimono es imposible. Lacan nos propone convetirnos, uno por uno, en santos. Por eso toma la referencia de Baltazar Gracián. Nos invita a gozar del desciframiento. Nadie puede confundirse con Georges, ni siquiera los niños.

Ahora bien, tengo que *darme* cuenta de la estructura del fantasma sin salir de él y de su causalidad que no hace de mí un caso sino un sujeto. Porque si me quedo sujeto al fantasma no puedo eximirme de comprometerme en mi ética, en mi estética, a cada momento del día, en mi vida cotidiana, banal, como la de todos, y excepcional, mi propia vida. Este calvario no va durar siempre, pero no digamos nada de la muerte, se la podemos dejar a los obsesivos, a los que miran desde el balcón. Queda la castración, la falta en el Otro, la falla. No es el lugar de la desdicha sino para aquéllos que están lejos de esto, porque la alegría se encuentra en el descifrado mismo, incluso en la tormenta.

Almagro, Plaisance, 10 de junio del 2005

INDICE

Prólogo 5

Discusión sobre el pecado 15
I. EXTRACTO DE LAS TESIS
FUNDAMENTALES DE BATAILLE 19
II. EXPOSICIÓN DEL PADRE DANIÉLOU 30
III. DISCUSIÓN SOBRE DEL PECADO 40

Posfacio
EL SOL ES UNA PUERCA 99

Georges Bataille, (1897 -1962). Publicó: *Historia del ojo* (1928), *La experiencia interior* (1943), *El culpable* (1944), *Sobre Nietzsche* (1945), *La parte maldita* (1949), *El azul del cielo* (1957), *La literatura y el mal* (1957), *El erotismo* (1957), entre otros. Fundó las revistas *Documents* (1929-1930), *Critique* (1946) y *Acéphale* (1936-1939).

Puesto que el hacha caía sobre la cabeza de la víctima, cuando el ejecutor del sacrificio se acercaba a ella no tenía la posibilidad de escapar al sentimiento de culpa que se le imponía sino por medio de una actuación muy grosera, y que no tenía ningún contenido. Me parece que el sacrificio antiguo era más entero, comparable al sacrificio asumido por un cristiano que se hundiera voluntariamente en el pecado y pensara que no puede evitar descender al abismo para que la redención se cumpla.

Georges Bataille

LECTURA PARA EGOÍSTAS
BIBLIOTECA